

ر. غارودي



حوار الحضارات

مع مقدمة من المؤلف خاصة للطبعة العربية

عويدات

في سبيل
حوار الحضارات

روجيه غارودي

في سبيل حوار الحضارات

مع مقدمة من المؤلف

خاصة بالطبعة العربية

تعريب

الدكتور عادل العوّا

عويّدات للنشر والطباعة

بيروت - لبنان

جميع حقوق الطبعة العربية في العالم محفوظة لـ
عويادات للنشر والطباعة - بيروت / لبنان

الطبعة الرابعة 1999

مقدمة المؤلف للطبعة العربية

إنه لمرور عظيم، وشرف عظيم، لي، أن أخص قراء اللغة العربية بهذه المقدمة لكتابي.

أولاً، لأن أول احتكاك في حياتي الشخصية مع الإسلام كان احتكاكاً برجال، رجال أدين لهم بحياتي. وقد أدليت بشهادتي على ذلك في كتابي «كلام رجل».

الرابع من آذار/مارس سنة 1941، كنا زهاء خمسمائة مناضل من المعتقلين والمسجونين لمقاومتنا المحتلرية. وقد هُجّرنا إلى (جلفة)، في جنوب (الجزائر). وكانت حراستنا بين الأسلاك الشائكة في معسكر الاعتقال مدعومة بتهديد رشيشين. وفي ذاك اليوم، بالرغم من أوامر قائد المعسكر، وهو فرنسي، نظمنا مظاهرة على شرف رفاقنا من قدامى المستوطنين في الفرق الدولية الأسبانية. وقد أثار عصياننا حفيظة قائد المعسكر فاستشاط غضباً وأنذرننا بأنه سيأمر بإطلاق النار إذا لم نعد على الفور إلى خيامنا. وقد أنذرنا ثلاثاً، ومضينا في عصياننا. فأمر حاملو الرشيشات، وكانوا من جنوب الجزائر، بإطلاق النار. فرفضوا. وعندئذٍ هددتهم بسوطه المصنوع من طنط البقر. ولكنهم ظلوا لا يستحيون. وما أجدني حياً إلى الآن إلا بفضل هؤلاء المحاربين المسلمين. وقد أوضح أحدهم لنا سبب ذلك: إن ما بنا في شرف محارب من الجنوب أن يطلق رجل مسلح النار على رجل أعزل.

وبدءاً من هذه التجربة، أخذتُ منذ إطلاق سراجي في (الجزائر)، ثم في (تونس)، بدراسة الإسلام، ونشرت سنة (1945) في (الجزائر) رسالة أولى بعنوان: «إسهام الحضارة العربية التاريخي في الحضارة العالمية». وقد تُرجم هذا النص آنذاك إلى اللغة العربية ونشره ضباط مصريون وطيون في (القاهرة). وقد شعرت بفرح غامر عندما تشرفت بمقابلة الرئيس (ناصر) وقدمت له نسخة من هذه الرسالة. وقد دعيت عندئذٍ لإلقاء سلسلة من المحاضرات في (القاهرة) عن «الإشراكية والإسلام» وتعلمت أشياء كثيرة من مناقشة هذه الأفكار مع الرئيس (ناصر) ومع مشايخ جامعة (الأزهر).

وقد سنحت لي الفرصة بعدئذٍ، بوصفي أستاذ علم الجمال في (الجامعة)، أن أعين طلابي على فهم الفن الإسلامي. وقد سعدت بأن رأيت بأمر عيني عدداً من هذه المساجد الجميلة. المساجد الصغيرة - وهي جواهر بدقة عذبة في (تلمسان)، والمساجد العملاقة في (استانبول) حيث شاهدت روعة (الجامع الأزرق). ومن أسمى الصور التي وعيتها عبر أسفاري في مختلف أرجاء العالم تلك الصور المضمخة بريق الروحية، مثل صور مساجد (طولون) و(الأزهر) في (القاهرة)، وتلك الحافلة بالقوة مثل أطلال مسجد (بيي خاتون) في (سمرقند) الذي أراد (تيمورلنك) أن يجعله أعظم معابد الدنيا، والذي قصمه زلزال، وهي أطلال مثقلة بالحب مثل (تاج محل) في (المهند)، أو صور العظمة الجادة مثل مثذنة (سامراء) الملوية الرائعة في (العراق) أو أيضاً في (اصفهان) حيث يتألق (المسجد الجامع) ومسجد (الشاه عباس).

لقد أمكن القول أن كل الفنون في البلاد الإسلامية تؤدي إلى المسجد، والمسجد إلى الصلاة. ولا مننوحة لي من أن أشهد بتجربتي الشخصية: ذلك أنني إنطلاقاً من تأمل فنون الإسلام ومساجده إنما شرعت أفهم عظمة العقيدة الإسلامية بتأكيد الجذري على التعالي، وفي الوقت ذاته، ومن خلال (القرآن) وغير الشعر الصوفي الخارق، على انفتاح، وعلى قبول لا يقتصر على سائر أسرار الإيمان الإبراهيمي وحسب، بل يمتد إلى إمكان حوار خصيب مع حكمة (آسية) و(المهند) و(اليابان).

إنني لأرجو أن يسهم هذا الكتاب في توسيع هذا الحوار وتعميقه والاستعاضة
عن هيمنة (الغرب) الثقافية المفروضة خلال أربعة قرون من الاستعمار بتجربة
مملوئية هي تجربة الثقافة العالمية الشاملة.

روجيه غارودي



شهادة تجربة عالمية

الغرب عارض طارئاً. تلكم هي المصادرة الأولى في كل اختراع يتناول المستقبل. وهذا الطراز الذي ألفه «الغريون» في اعتبارهم أن الفرد مركز الأشياء كلها ومقياسها وفي إرجاعهم الواقع إلى المفهوم، أي في الرقي بالعلم وبالتقنيات من حيث هي وسائل مداولة الأشياء والناس إلى مصاف القيم العليا، إنه طراز استثناء ضئيل في الملحمة الإنسانية التي دامت ثلاثة ملايين سنة.

وأنا أطلق عبارة «الشر الأبيض» على هذا الجانب من الدور المشووم الذي نهض به الإنسان الأبيض في التاريخ.

وإذا تجردنا من الحكم العرقي المسبق القائل بتميز الإنسان الأبيض وجدنا أن منابع الغرب (الإغريقية والرومانية والمسيحية) إنما ولدت في آسية وفي أفريقية.

وإن عصر النهضة، وهو ليس حركة ثقافية وحسب، بل ولادة مواكبة أنجحت الرأسمالية والاستعمار، قد هدم حضارات أسمى من حضارات الغرب باعتبار علاقات الإنسان فيها بالطبيعة وبالمجتمع وبالإلهي، بدل أن يكون ذروة «الزعة الإنسانية».

والتاريخ الحقيقي، أي التاريخ الذي يرغب عن أن يتركز حول الغرب، قد يكون تاريخ «فرص» مُضاعفة الانسانية بسبب التفوق الغربي الذي لا يرجع إلى تفوق ثقافة بل إلى استخدام تقنيات السلاح والبحر لأهداف عسكرية وعدوانية.

ومن شأن ابتكار مستقبل حقيقي أنه يقتضي العثور مجدداً على جميع أبعاد الإنسان التي تمت في الحضارات وفي الثقافات اللاغرية.

وبهذا «الحوار بين الحضارات» وحده يمكن أن يولد مشروع كوني يتسق مع اختراع المستقبل. وذلك ابتغاء أن ينفذ الجميع مستقبل الجميع. إن التجارب الحالية في آسيا وأفريقية وأمريكا اللاتينية - تجارب (غاندي) وتجربة الثورة الثقافية الصينية، تجارب (نييري) في «الجماعية» في أفريقيا، مثل تجارب لاهوتي التحرر في (بيرو) - تتيح لنا أن نرسم منذ اليوم الخطوط الأولى لهذا المشروع الكوني في القرن الحادي والعشرين، مشروع الأمل.

ذلك أن مشروع الأمل يستلزم، كيما يخلق نسيجاً اجتماعياً جديداً، وكيما ينفذ مفهومًا سياسياً جديداً، أن تمنحه بدءاً جديداً، وألا تتكلم على منظور فردي المنزع، بل على منظور جمعي، منظور مشاركة؛ لا تتكلم على الإنابة في السلطة والاختلاف كما هي الحال في الديمقراطيات التمثيلية وفي العقائد التكنوقراطية حيث يصدر كل شيء من الأعلى، بل على ديمقراطية مشاركة تستند إلى مبادئ القاعدة وإلى ضروب إسهامها الحر؛ لا تتكلم على نظرية عن السياسة باعتبارها أداة السلطة ووسيلتها بمؤسسات وبأجهزة خارجية بالإضافة إلى الإنسان، بل بوصفها تكفيراً يتناول الغايات والالتزام الشخصي والمداخلي الذي ينهض به كل واحد تجاه الكل.

إن الأمر ليس أمر اصطناع طوباوية لا أساس لها من الواقع، بل أمر وعي ما تصبو إليه آلاف المجتمعات المشاركة والطوائف على اختلاف أنماطها المتنوعة، وهي تسعى، كل منها لمصلحتها، إلى أن تغير الحياة. إن الأمر هو أن نعرف القاسم المشترك بين تطلعاتها وأن تفتح آفاق إمكانات جديدة.

إن ما نراه الآن يولد وينمو بمنحنا سلفاً الثقة والجرأة على تصور، وعلى تحقيق، عالم آخر، نمواً إنسانياً الوجه.

ولا بد في مجال العلاقات الاجتماعية والسياسية في الغرب من إعادة صنع كل شيء بحسب قواعد جديدة؛ وأن تحقيق هذا المشروع يوجب التساؤل عن ضروب الحكمة والثورة التي تحفل بها قارات ثلاث.

إن تجربتي بالحياة هي التي قادتي إلى هذا اليقين، وأوجبت عليّ الإدلاء بشهادتي.

•

إنها شهادة على تجربة كونية تشمل الكرة الأرضية بأسرها. شهادة فرح بالغنى الإنساني الذي حملته إلى ثقافات لا غربية وأنس من آسية، ومن الأصقاع الإسلامية، ومن أفريقية، ومن أمريكا اللاتينية؛ إنها شهادة تتناول ما بحث عنه، وما أعتقد أنني اكتشفته في كل ثقافة من هذه الثقافات، لدى كل إنسان من هؤلاء الناس، شهادة بالطابع الإلهي.

ذاكم هدف هذا الكتاب.

لقد حلقت فوق ذرى العالم كلها: من (كلمنجارو) إلى (همالايا) ومن سلاسل (كورديلير) في (الأند) إلى براكين (جاوه) وجبال (فوجياما) المقدسة أو إلى جبل (أكونج) في (بالي). واغتسلت في مياه بحور العالم كلها: من المياه الثقيلة في (البحر الميت) إلى البحيرات الساحلية في بحار الجنوب. ومن (الكاريبي) إلى (المحيط الهندي). وفي (النيل) وبحيرة (بيكال) وفي (الأمازون) وفي (يامونا) المتدفق نحو (الغانج) وباتجاه (بنارس).

وقد اجتزت الأبواب جميعاً، من باب الهند في (بومباي) إلى باب الشرق في (ميسوري). واستطعت الوقوف للتأمل في جميع المرتفعات التي ترك الإنسان فيها طابع آثاره: من (أبادانا) (برسيبوليس) التي أشادها (دارا) و(كسرى) وأحرقها (الإسكندر)، إلى مدن (مايا) ومعابدها، إلى (بالنك) أو إلى (شيشن إيتزا)، الطافية من خضم الغابات (المكسيكية)، وإلى (غواتيمالا)؛ من أطلال (تينسوي) و(بابل)

و(كتريفون) في (المكسيك) و(زيقورات) (أور) حيث ولدت الحضارة الأولى، إلى مصب (دجلة) و(الفرات) ومرصد (أولونغ بك) حفيد (تيمورلنك)، إلى (سمرقند) في آسيا الوسطى ومعابد (نارا) في (اليابان) ومعابد (شيفا) في جزيرة (القاتتا) بازاء (بومباي)، وقبب المساجد تحاكي عقد اللؤلؤ من (الأطلسي) إلى (الهند)، ما صغر منها كأنه اللآلئ في (تلمسان)، وما عظم منها كما في (السليمانية) أو (الجامع الأزرق) في (اسطنبول)، و(المسجد الجامع) في (اصفهان)، وهو يلخص الفن الإسلامي الفارسي. إلى تلك المساجد التي يثابر المسلمون على تأمل عقيدتهم في رحابها مثل (الزيتونة) في (تونس) أو (الأزهر) في (القاهرة) أو التي كانت نداء حب مثل (تاج محل) في (الهند) أو التي بناها (تيمورلنك) في (سمرقند) - (بيي خانون) وهي المرأة الصينية التي حفلت بإعجابه. وقد استطعت مناقشة دلالة قناع مع الشيوخ التسعة لقبائل (غورو) في (ساحل العاج)، وهو أحد معاقل العقيدة الزنعية كما ناقشت عظمة الثقافات الهندية الأمريكية مع أحد رؤساء (ايركوا) في بقاع احتياطي الهنود في (كندا) وناقشت الزكاة الدينية مع علماء المسلمين في (الأزهر) بالقاهرة.

إن التحليق فوق النرى، والاستحمام في جميع مياه البحور والأنهار، واحتياز الأبواب كلها، والتأمل في جميع المرتفعات التي أبدعها الإنسان، كل ذلك إنما يرمز أيضاً إلى ما رقدنا به، عندما نحسن الإصغاء بتواضع، أولئك البشر الذين يحسون شمة اليوم، وما ينعوننا به عن المغامرات الإنسانية الكبرى المعاشة لديهم، وعن المشاريع الإنسانية التي يحلم بها البشر هناك بصدد المستقبل.

لقد أوضحت سابقاً في كتاب «كلام رجل» ما أدين به؛ لعللمي الغريين وأبنت في كتاب «رقص الحياة» ما وجب علي الاعتراف به لأساتذة الرقص في الولايات المتحدة.

وفي كل مرحلة من هذه المسيرة حول العالم قرأت كتب الإنسان المقدسة: (زندافستا) الزرادشتيين في (إيران)، وملحمة (كلكاش) عن (الخليج العربي)

و(باغانفاد - جيتا) وملحمة (راماياتا) في (دلهي) وفي (كاتماندو) و(طاو-ته-كينغ) لـ (لاو-تسي) كما قرأت (بوبول-فو) (نلمايا) وقرأت (القرآن) مثلما قرأت (التوراة). ومن هذه الأنوار الحاضية كان أناسي عصرنا يمتحنون معنى وجودهم، وترتدي كل قارة وجهها الإنساني.

وفي أميركة اللاتينية علمتني (برازيل) (دون هلدن كامارا)، في كل ملتقى، حقيقة تسامح الأقوياء والإيمان بوصفه بُعداً داخلياً للسياسة وكذلك أوضح لي الرسام (كانديدو بورتيناري)، قبل ربع قرن في (ساو باولو) نقشه الجداري المسمى (تريادنت) على أنه صرخة تحرر من سيطرة (الكرنكو).

وتربية الحرية التي يقول بها (هاولو فريري) عندما كنا نشترك معاً في (شيرا) أو في (تنزانية) في أعمال مؤتمرات تربية الكبار. وفي (المكسيك)، حيث قمت بحراسة الشرف أمام تابوت الرسام (أوروزكو) مع أصلقائي (سيكوروس) و(ديجو ريفرا)، وحيث احتزت مع (بابلو نورودا) الشيلي (سرمادر) للاجتماع إلى (لازارو كاردناس)، علمني (ماريو فاسكنز)، صانع أجمل متحف في العالم، حب النفس الأمريكية من صالة إلى أخرى. وفي (بيرو) كشف لي الأب (كويتز) في (ليما) عن جذور «لاهوته التحرري» المستمد من فضال شعوب أميركة اللاتينية وأهلانسي آثار (ماريا توغي) أب الماركسية في (بيرو). وفي (كوبا) حيث مرّ (جيفارا) بقطار (هافانا) دون أن يقطب جبينه أمام جلبة الـ (كوزانوس) وهم يمحرون مهاجرين إلى (ميامي)، عرفت كيف يستطيع البطل أن يتجاهل الثأر والانتقام. وقد جعلني (فيدل كاسترو)، عبر أحاديثه المثيرة للحماسة، أعيش قلق ثورة ما تزال في السهد. وأتتما إليها الرسامان (كاريرو) و(ميليانو)، وأنت أيها الشاعر (نيقولا كويلن)، وهذا الشاعر الآخر (خوان ماريتللو) الذي التقيته أول مرة في (كوبا) سنة 1949 في فترة الست والاختفاء، وعدت إليه وهو مدمر جامعة (هافانا).

أما الإسلام فقد كان بالنسبة إليّ، عند زيارتي الأولى للجزائر سنة 1945، اجتماعي برئيس جمعية العلماء (الشيخ الإبراهيمي) في مكتبه الذي تزينه صورة كبيرة

(لعبد القادر). وفي مقابلة في (المغرب) مع الشاعر (علال الفاسي) مؤسس حزب الاستقلال وشاعر اليقظة الوطنية.

وهو كذلك مناقشتي (ابن بللا) في (الجزائر) حول آفاق التسيير الذاتي في اشتراكية ممتدة جذورها إلى أسامي القيم الإسلامية. وذاك النقاش الأخوي مع الرئيس (عبد الناصر) حول إمكانات الاشتراكية في (مصر)، وحول السلام الدائم مع إسرائيل. وفي (تونس) قدمني عميد (الزيتونة) (فضل بن عاشور)، بلغة يعربية، إلى الممثل عند إلقاء محاضرتي عن إسهام الثقافة الإسلامية، هذه المحاضرة التي انجلت عن طردي من (تونس) بأمر المقيم العام (ماست). وفي (غيران) عرضتُ على الإمبراطورة (فرح بهلوي) مشروعني عن «حوار الحضارات» فأرادت، أول من أراد، تحقيقه. واطلعتني الشاعر الفيلسوف (داريوس شيغان) على إبداعية المتصوفة الفرس في القرن الحادي عشر من (الرومي) إلى (المطارد)، وعلى روايات حب (عسرو) و(شهرين) و(النظامي) أو (وزير) و(رامان) و(للحرجاني). وأنت يا (مريم رهنما) التي جعلتني أعيش اتصال الفرس الثقافي. وأنت يا (ناظم حكمت) الذي كنت تترجم لي في (هلسنكي) كلمة كلمة من اللغة التركية قصيدتك عن السلام وأنا أنقلها إلى اللغة الفرنسية.

أما الشعر الأسود فإنه «أنشودة العودة إلى الوطن الأم» لـ (إيميه سيزير) الذي كنا نلحم به معاً في قصر (بوربون) قبل افتراقنا السياسي المؤسف والذي كنت أتمنى أن يكون موقوتاً. وهو «رسائل الإشتاء» التي كان (سنغور) يقرأها لي في قصره الرئاسي في (دكار). وأن رئيس (تنزانيا) (نيريري) هو من قدمني إليه (باولو فريري) في (دار السلام). وأن الشيخ (انتا ديوب) هو الذي جاءني إلى بيتي بحفيد آخر ملوك (داهومي) (بيهانزين) وأشركني في مناقشة كتابه: «أمم زنجية وثقافة». وأنت يا (دادية) الذي قصصت عليّ في (أبيدجان) «قصصك» قبل طباعتها. وأنت يا (يونوس سي) أول امرأة رسامة في (السنغال) أوضحت لي الخطوط الرئيسية للوحاتها الصدفية.

أما آسية فإنها بالنسبة إليّ (هند) (طاغور) الذي وجدت في (ستراسبورغ) أثره الحلي والذي أُلهمني الرغبة في طلب منصب في (بوندي شيري) حتى أصبح تلميذه في

(سانتينيكتان). وهي (أندونيسية) (علي شابانا) الروائي العميد في (جاكارتا) وقد قدمني إلى مركز (كيتناماني) حيث تولد من حديد وقصات (باليه)، جزيرة الآلهة. وهي (صين) (كو-مو-جو) الذي تعددت اجتماعاتي به في حركة السلام. وهي (هوشي منه) الذي كنت أعانقه وأنا ارتعش من الانفعال فرحاً في (موسكو) في غمرة حرب (فيتنام). وهي الفيلسوف (ثران دوك تاو)، والدكتور (نيغوان غاك فين) اللذان جعلاني أحياء مع شعب (فيتنام) عبر ثقافته العريقة.

إنني أشعر بأنني أكتب اليوم في ضوء معرفتهم. ويبدو لي أنهم ينظرون إلي، ويحكمون عليّ. وأن علي عاتقي تقع مسؤولية الإفصاح عما علموني من ثقافات لا غربية، وعما يترتب علينا أن نمنحه منها لنبي المستقبل معهم. وأن لهم الحق بصرامة الطلب، لأنهم أعطوني كثيراً، ومنحوني، بادئ ذي بدء، معنى حياتي الإنسانية، ومشروع الأمل.

بلد الغسق وأساطيره «عقدة ماراثون»

إن كلمة (الغرب) كلمة رهيبة. ويقول الألمان Abendland، بلد الغسق. فماذا يحدث اليوم لحضارتنا الغاربة؟

إنني لا أحب لفظة «الغرب». وقد حُملها عدداً كبيراً من التعريفات التي خدمت قضايا مشبوهة في تقسيم العالم. ويؤكد (بول فاليري) على أن (أوروبا) وليدة تقاليد ثلاثة:

- في المجال الأخلاقي: المسيحية، وبوجه أدق، الكاثوليكية.
- في مضمار الحقوق والسياسة والدولة: تأثير موصول للقانون الروماني.
- في حقل الفكر والفنون: التقليد الإغريقي.

فلم نفصم هذه «التيارات» الثلاثة عن منابعها؟ إنهم يخلقون على هذا السنوال وهما أن (الغرب) هو بدء مطلق، وأنه انبجس، مثلما يظهر نبات تمتنع عن تتبع جذوره، انبجس كائن فريد وحيد، بنوع من معجزة تاريخية.

إن هذا يخفي الجوهر الأساسي:

إن ما اصطلاح الباحثون على تسميته باسم (الغرب) إنما ولد في (ما بين النهرين)، وفي (مصر)، أي في آسية وأفريقية.

I - التقليد الإغريقي

إذا رفضنا اعتبار (الغرب) ماهية جغرافية، ونظرنا إليه باعتباره حالة فكرية متجهة نحو السيطرة على الطبيعة والناس، وجدنا أن مثل هذه النظرة إلى العالم ترقى إلى الحضارة الأولى المعروفة، تلك التي ظهرت في دلتا (دجلة) و(الفرات) في بلاد (الجزيرة) وهي (عراق) اليوم.

إن مولد حضارتنا المتميزة بإرادة السيطرة والنفوذ، تجد تعبيرها الأدبي في ملحمة (كلكامش)، وقد سبقت (الإلياذة) بألف وخمسمائة عام.

هناك ارتفع الستار عن أول فصل من تاريخنا. وهذه الملحمة الأولى تجري في (اور) و(أوروك). وقد سيطر الإنسان على الطبيعة وقتل أقرانه وسعى إلى اقتحام حدوده الخاصة ومجابهة الآلهة وتحدي الموت.

إن أناشيد هذه الملحمة من صنع كاتب وضعها قبل أربعة آلاف سنة للملك (آشور بانينال). ونحن نكتشف فيها جميع مقومات الفكر الغربي. ففيها تلقى مغامرة عملاق خلقت الآلهة «ثلاثة ناسوت وثلاثة لاهوت». وقد حكم هذا الملك الرابع من أسرة (أوروك) أرض الأنهر الأربعة - عدن - حيث قامت المدن الأولى بسبب مزدوج من خوف بلدو الصحراء وبلدو الجبل. وقد استعبد (كلكامش) البشر للسيطرة على الطبيعة.

وتقرّب الملحمة حياة البداوة من حياة الحضار برمز: المجابهة التي لا تلبث أن تتحول صداقة، بين (كلكامش) و(انكيكو)، العملاق الذي ما زال وحشياً وهو يفتدي بلبن الغلباء ويرعى مثلما ترعى اليهاهم المتوحشة.

ويتوجه ملك (أوروك) إلى (شمش)، إله (الشمس)، ويوضح له سبب اضطرابه إلى اجتياز حدوده الحالية: «هنا، في المدينة، يموت القلب كآبة، لأن ألقها يسرف في الضيق. وقد تعلم في المدينة سبل العيش، ولكنه لم يتعلم الحياة. إنه يموت لأن حياته لم يبق لها معنى بعد أن حبست في حلود جد ضيقة. وقد نظرتُ إلى ما وراء

أسوارنا ورأيت أجساماً تطفو على سطح النهر. وكان الأفق يولف سوراً آخر...» لقد كان ذلك قبل أربعة آلاف سنة سبقت يسوع المسيح! ولقد ولد (فاوست) سلفاً! وعندما يسأله (شمش): «لماذا تحاول المحال؟». يجيب (كلكامش): «لئو وجب الامتناع عن هذه المحاولة فلماذا أيقظت في قلبي رغبة القلق من أجل القيام بها؟».

ذاك هو أصل ثقافتنا التي كان أول ازدهارها ماثلاً في الفلسفة الإغريقية التي ولدت في آسية الصغرى مع (تاليس الميلي) و(انكسيمندر) و(انكسمين) و(كزينوفون) و(هرقليط) و(ديمقريط) من الفلاسفة الذين سبقوا (سقراط) وحلوا جميعهم الطابع الآسيوي.

وثمة ينبوع آخر لحضارتنا نجد جذوره تتراوح بين (فينيقية) و(كريت) و(مصر). لقد كان الفلاسفة والمؤرخون اليونان يمجحون بمصر إعجاباً عظيماً. وتدين آراء (افلاطون) الثنائية لها بالشيء الكثير.

لقد كان (افلاطون) يحلم بدولة ذات استقرار سياسي بينما كان يعيش في ظل ديمقراطية تحفل بالحركة. وكانت (مصر) أنموذجه. وقد ألهمت (مصر) الحضارة الإغريقية ألياً الهام.

وإذا قارنا فن اليونان في القرن السادس، قبل العصر المدرسي، بالفن المصري لاحظنا أن النحت الإغريقي كان يتمتع كثيراً من النحت المصري. ونحن نجد مثل هذا التشابه في الفلسفة، وفي السياسة.

ماذا بقي من ذلك اليوم؟ لم يبق الجوهر لسوء الحظ، بل ما أمكن أن يبقى في أثر دمار الحروب.

ولكن عظمة الحضارة المصرية، شأنها شأن جميع الحضارات، تتكشف من خلف عمل الطغاة والمحتلين.

أولاً، الأساطير الرائعة، مثل أسطورة (أوزيريس)، رمز علاقات الإنسان بالطبيعة وبالآلهة. إن (أوزيريس) إله مَزَقَه خصومه البداة، وهو ينبعث عندما تجمع أخته (إيزيس)، بسائق حبيباء أشلاءه السبعثرة. إنه إله يولد من جديد في كل صباح، كالشمس، بعد أن يجتاز مملكة الأموات. إله يعود في كل ربيع فيظهر مع ظهور النبتات الجديد. وهو أخيراً إله يتخذ انبعاثه قانوناً كلياً للحياة، وللطبيعة، وللتاريخ. إن (أوزيريس) يبقى أول تراث غني أسهمت به (مصر) في الثروة الإنسانية.

وثمة تراث آخر، هو تأمل الموت تأملاً خارقاً والناس يسعون جاهدين لمكافحته بطريقة «غريبة» جداً، وذلك بناء الأوابد التي تبقى من بعد موت البشر. وهذا الشعور يتجلى خاصة في أضرحة (وادي الملوك). وقد عشتُ ميزة الصمت الذي يفرض الاحترام كما يفرضه حضور المقدس. وفي معبد (حتشبسوت)، أمام أعمدة (عمنون) العملاقة، في (أبي سمبل) باتجاه الجنوب، ولا سيما في خلود الأهرام، تتجلى إرادة أن يطبع الإنسان الطبيعة بطابع عمله الدائب. وما يزال هذا المفهوم حياً ناشطاً في (الغرب).

لقد شيدت الأهرام خلال عشرين عاماً بسواعد مائة ألف عبد، وهم الذين بنوا من جهة أخرى السدود والأقنية لجلب المياه وهم يقيمون الأهرام لحماية الفرعون من الموت! وهذه القبور الضخمة توحى بالإعجاز من الناحية العلمية: فقد حُصبت أشكالها بدقة فائقة لا تسمح بإيلاج إبرة صغيرة بين أية كتلتين من أحجارها. وقد آب (فيثاغورس) من رحلته إلى مصر وهو يحمل مبادئ الهندسية التي نقلها إلينا.

ثم إن الأهرام قصائد حقيقية، «غيام» مذهشة من الحجر الصوان، صور عالِم بناه الإنسان، فعل إيمان بقدره البشرية، وهي تغطى اللثام عن حضور الله.

يدل على ذلك جانب الوعظ الخلق في الكتابات المنقوشة، ومثلاً تلك التي توجد فوق ضريح: لم أجعل أحداً يبكي، لم أسبب إيلام إنساناً؛ أو تلك التي نقرأها في «كتاب الموتى»: أعطى الجلياع خبزاً، والعطاش ماء، وكسا العراة. إن الصالحين العاديين يتمتعون بنشوة الأرض. وإن الخلود ليرتبط بالأخلاق.

وقد عرف تاريخ (مصر) فاصلاً طريفاً دام بضع سنين ولكن تأثيره امتد حتى شمل جميع الحضارات التالية. فقد كان للفرعون (اختاتون) في القرن الثالث عشر قبل الميلاد، روح نبى. وقد قرر القضاء على الخصومات القبلية، وفرض في سبيل ذلك ديناً واحداً وإلهاً واحداً. لقد اخترع (اختاتون) التوحيد، وجهد لتحويل البشرية بتغيير وعي الإنسان بعلاقته بالإلهي.

وقد كتب إحدى أجمل القصائد في التاريخ الإنساني: أنشودة الشمس. «إنك تزرعين، رائعة، في وسط السماء، قرصاً حياً يطلق الحياة. وما أن تشرقين حتى تثبت النباتات وتنهض من أجلك. وعندما تستيقظ البشرية وتقف على سوقها فإنك أنت التي تأخذين بيدها».

وكذلك غنى (اختاتون) مفهوماً جديداً عن علاقات الناس بعضهم ببعض وجعلنا نكتشف شكلاً جديداً من أشكال الحب. وللمرة الأولى نقش الناس على الحجر الصوان نقوشاً مصرية: فرعون يحتضن الملكة فوق ركبته. وكذلك نقرأ في الحجر أول رسالة غرام: «يا حبيبي، ما أعذب أن أذهب إلى الغدير لاستحم وأنت تنظر إليّ فأكشف لك عن مفاتن جمالي عندما يلتصق ثوبي الكتاني بجسدي ويبرز أشكال جسمي. تعال وارمقني...».

مات (اختاتون) في الثلاثين من عمره. وهبط الفسق على النيل. وسيعرف الناس بعض الغزاة من أمثال (رمسيس الثاني)، ولكن حصب التاريخ الجدير بالخلود سينقطع.

وقد وافانا الإغريق بهذه الذكريات القليلة عن (مصر) الغريبة وهي تمثل في (التوراة). ونكاد نجد المزمور الرابع بعد المائة من مزامير (داود) يحاكي «أنشودة الشمس».

ويقول وجيز، إن رؤية العالم التي نعتبرها غريبة ترجع بتاريخها إلى أكثر من ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد. وهي ترتدي شكلها خارج (أوروبية)، في (مصر) وفي (بلاد الرافدين). ونحن نلقي فيها سلفاً سمات الموقف الغربي المميزة: إن الإنسان

يعارض الطبيعة التي يريد أن يكون سيدها المطلق، ويد أن يضادها بفرديته ويفكره
المحجود.

وقد نغم عن انقصاص (الغرب) عن منابعه الشرقية إفقار الإنسان. وغدا التباين
قاسياً بالنسبة إلى الرؤية الشرقية عن العالم وهي تولف بين حب الطبيعة وبين التقوى
تجاه الناس، وترفض الفردية الوهمية في معنى انصهارها مع الطبيعة.

وفي مكان آخر من العالم تستمر ثقافات وحضارات في النمو دون أن تستند
إلى الفرد ولا إلى المفهوم، بل تنطوي على علاقات حب الطبيعة، وعلاقات بين الناس
من شأنها رفض الفردي والاستبدادي لصالح الحياة الجماعية، وهي تقتضي أيضاً علاقات
مع الإلهي قوامها تحرر من أسر الماضي والحاضر على قدر سواء، وإبراز الجديدي في
طفو شاعري.

و(الغرب) وحده، وهو شبه جزيرة من أسية ملقاة عطف (الأورال) وعلى
شواطئ (المتوسط)، يلد، بمذهبه الثنائي وبفرديته وبمذهبه العقلي الوحيد البعد،
استثناءً بالساً في الملحمة الإنسانية التي بدأت قبل ثلاثة ملايين سنة في أفريقية والتي
تستمر خلال ستين قرناً في جميع القارات حتى عصر النهضة الغربية، بامتلاك أسلحة
أكثر تدميراً جداً من الأسلحة السابقة، وقد استبعد (الغرب) العالم وسيطر عليه بمنق
جميع الثقافات الأخرى.

إننا لا نتنقص البتة أهمية الثقافة اليونانية إذا ذكرنا أنها لم تنشأ نشأة معجزة،
وأشرنا إلى منابعها الشرقية والأفريقية.

بل إننا لا نستطيع، على العكس، تعريف سماتها النوعية إلا إنطلاقاً من ذلك:
تفوق المفهوم والعقل المحجود، والدور المتزايد باطراد للأفراد وللنزعة الفردية.

إن المغالطين الذين يمجدون الفرد يستعملون مدلوله المفهوم استخدام أداة
سيطرة بيد هذا الفرد. وقد أعلمنا (أفلاطون) أن (كاليكلس) و(تراسيماك) يذهبان إلى

أن أسمى تأكيد للإنسان هو، بالإضافة إلى الفرد، أن تكون له أقوى الأهواء الممكنة، مع ذكاء يحده بوسائل إرضائها.

وإن رجحان الفرد، وسيطرة المفهوم سيطرة شاملة، يظلمان أمرين ثابتين في تصور الغرب عن العالم، من (بروتاغوراس) الذي رأى أن «الإنسان مقياس الأشياء كلها» حتى (ديكارت) صاحب «أفكر»، وطماحه في أن يجعلنا، بتوسط المفهوم، «سادة الطبيعة ومالكها».

وقد أدى طغيان المفاهيم إلى انخراط فن اليونان الكبير. ويؤكد (نيتشه) أن الانخراط قد بدأ منذ أيام (أوريبيد). والواقع أنه بتأثير (أوريبيد) في حقل الفنون، و(سقراط) «هذا الإنسان الشاذ» كما يقول (نيتشه)، ظهرت «الأنا الصغيرة» ومذهبها العقلي الذي أصاب الإنسان بالتضاؤل إذ لم يحتفظ منه إلا بُعد واحد: الفكر التصوري. لقد ولد إنسان البعد الواحد.

كيف يتسنى لنا إقامة نظام اجتماعي من تجمع جواهر فردية، من تجمع أفراد؟ إذ ذاك بدأ الناس يحملون بحكومات طاغية قوية. ويحاول (أفلاطون) في طوبائياته، في «الجمهورية» وفي «النوميس»، أن يعثر من جديد على استقرار المجتمع المصري. وقد سعى (أفلاطون) إلى أن يوحى بنظرياته إلى طاغية (سيراكوزة) الذي حسب نفسه فيلسوفاً. والطيغان هو النتيجة المنطقية لتطور الأفلاطونية السياسي.

ونجم عن انخراط منظومة المدن الإغريقية أن آلت الأمور إلى ما كان يحلم به (أفلاطون) تقريباً. ذلك أن ملكاً من الملوك سيفرض نفسه على الناس قاطبة ذات يوم: (الإسكندر المقدوني). وفي ذاك اليوم وعى (الغرب) وحدته وأصبح توسعياً.

•

هناك مثل أنموذجي عن مجيد (الغرب) في التاريخ الرسمي الذي يزيغ منظور التاريخ العام، ويلقن الأطفال مختزلات ستكون أسس، وشروط، آرائهم السياسية

الخانية (ومثلاً تجاه الرأسمالية والاشتراكية أو الحروب الاستعمارية)، ألا وهو أسطورة (ماراثون)، (وفيما بعد، كما سنرى، أسطورة معركة (بواتيه) بين (شارل مارتل) وكتيبة فدائية عربية). وفي الحالتين، أرادوا اتخاذ هاتين المعركتين (في طريقي أوروبا القيصيين) رمز اختصار الحضارة الغربية على «البرابرة».

فإذا شئنا إمالة قناع الزيف عن (ماراثون)⁽¹⁾ كفاً بالرغم من ذلك ألا نفتقر على تكرار رواية (هروودوت) وألا نرى التاريخ على هذا النحو من الزاوية الإغريقية وحدها. ولقد كان (ناپوليون)، وله بعض الخبرة في ميادين القتال، يتحلى بخذر يعوز كثيراً من مؤرخينا الأخصائيين في التاريخ اليوناني. وتنقل لنا «ذكريات القديسة هيلانة» (طبعة لا بلياد ج 1 ص 183-184) أقواله بهذا الشأن: «إنه لم يكن يصدق البتة أن (دارا) و(سرخس) قد ملأ بملايين الجنود بلاد يونان كلها... بل كان يرتاب في كل هذا الجزء المتألق من التاريخ اليوناني ولم يكن يرى في نتيجة تلك الحرب الفارسية الشهيرة إلا أعمالاً غير دقيقة يعزو كل طرف فيها النصر إلى ذاته: فقد رجح (سرخس) منتصراً بعد استيلائه على (أثينة) وحرقها وتدميرها. والأغريق يمجّدون انتصارهم لأنهم لم يفتوا في معركة (سلامين). أما التفاصيل المضحكة التي تصف انتصارات اليونان، وهزائم أعدائهم، وهم لا يعصون عنّا. فإن (الإمبراطور) يلاحظ أنها تذكر دوماً ولكن الأغريق هم الذين يدعونها. غير أنها مهالغات سدى نسميأت أي تاريخ فارسي على ذكرها حتى يكفّل لن صحة الحكم بمناقشة التناقض».

ونحن إنما نجد على العكس في كتب التاريخ المتداولة وحتى في الموسوعات مجرد تعريض برواية (هروودوت)، على الرغم من أن (بلوتارك) نفسه قد حذرنا سلفاً من «غيث هروودوت» الذي كان متهماً باستثمار بلاغته في امتداح أعمال البرابرة وتعظيمها حتى «يدغدغ الأثينيين ويعود من ذلك بريح مالي عظيم».

(1) انظر بهذا الصدد كتاب (أمير مهدي بادلي) وعنوانه: الإغريق والبرابرة (بساير 1963).

وفي حالة (ماراثون) الخاصة، كانت الحادثة جدد بعيدة عن خرافتها، حتى أن (توسيديد) لم يخصصها إلا بسطرين جاء فيهما: «وبعد فترة وجيزة من سقوط الطغاة في يونان حاضى الأثينيون في (ميدز) معركة (ماراثون)». (حرب البيلوبونيز ج1 ص18).

بل إن رواية (هيرودوت) ذاتها تتيح لنا أن نحدد بصورة معقولة أكثر الحلقة التالية التي انطلقت بدءاً من تسوية حساب بين الأثينيين. ذلك أن (هيبياس)، وهو ابن طاغية (أثينة) القديم الذي ظل رئيساً للفة الأرستقراطية الأثينية، كان قد التحا إلى (فارس). ويصف لنا (هيرودوت) (ج5، ص 96-97) ألاعيب (هيبياس) الرامية إلى إقناع (ارتا فرنس) بغزو اليونان وإرجاع الأرستقراطيين إلى سدة الحكم في (أثينة). وقد استسلم (الفرس) عثل استسلام (الألمان) لحجج المهاجرين من (كوبلنز) في حضيهم على غزو (فرنسة). وعندئذ دخل أسطول فارسي بقيادة أمير البحر (داتي) المعركة: وقد أسهم (هيبياس) في المعركة، وحرص على تنفيذ ممر في أثينة يقوم به أنصاره. يقول (هيرودوت): «وقد قاد (هيبياس)، ابن (بيستراس) البرابرة في (ماراثون)» (ج6 ص 94-107). وكان يدير المعارك ويرسي السفن كلما دنت من الشاطئ، وعندما نزل البرابرة إلى اليابسة كان (هيبياس) نفسه هو الذي يجدد لهم أماكن مواقعهم.

بيد أن (الفرس) لاحفظوا بعد نزولهم إلى البر أن «عملهم» (هيبياس) كان عاجزاً عن الوفاء بوعدته في تعبئة شعب أثينة معه. فأخذوا عندئذ بالعودة إلى السفن وبدأوا بإرجاع جميع الفرسان. وفي تلك اللحظة هجم القائد الأثيني (ميتياد) بمشاته الكمأة على مشاة (الفرس) الذين حاربوا في المؤخرة حرب حماية الانسحاب إلى السفن. ولكنهم نجحوا في العودة إلى السفن وفي الأخيار متعددين عن شواطئ (أثينة) ليروا هل يستمر الأرستقراطيون هناك، ثم قفلوا راجعين إلى بلادهم وهم يحملون غنائم فازوا بها من الجزر اليونانية التي انتصروا عليها.

وبعد هذه الوقائع، تأتي دلالتها. هل استطاع (داود) اليونان حقاً سحق جيروت (جالوت) الفرس؟ كلا، أبداً: فما أن انقضى قرن من الزمان على (ماراثون) سنة 386 حتى أملى حاكم (أيونيه) الفارسي (تيرياز)، باسم الملك العظيم، شروط

(الصلح الملكي) على ممثلي (أسبرطة) و(أثينة) و(كورنثية) و(أراكوز) و(طبية). ويحدد (كزينوفون) في كتابه: «تاريخ اليونان» (الكتاب الخامس، الفصل 1 ص 30 وما بعد) الوضع بدقة فيقول: «عندما دعا (تيريزان) أولئك الذين يريدون الإصغاء إلى شروط السلام التي أرسلها الملك، هبّ اليونان كافة للاستجابة. وعندما اكتمل جمعهم عرض (تيريزان) خاتم الملك أمامهم وقرأ رسالته وقد جاء فيها ما يلي: «يرى الملك (ارتاكسر كس) من العدل أن تكون له مدن آسية... وأن يدع سائر المدن اليونانية صغیرها وكبیرها مستقلة باستثناء (ليمنوز) و(سكروس) اللتين ستكونان خاضعتين لأثينة كما كانتا في الماضي. وإذا رفض أحد الجانبين هذا السلام فإني سأشن عليه الحرب في البر والبحر، بأساطيلي ومالي ومعازرة جميع الذين قبلونه». وعندما سمع النواب هذه الشروط رجعوا بها عندئذٍ إلى دولهم. وأقسموا جميعاً على الموافقة عليها.

هذا ما هو جلي فيما يتصل بعلاقة القوى التي يعلق عليها (إيزوقراط)، عدو (الفرس) اللدود، بقوله: «لقد أصبح (البربري) الآن هو الذي يحكم شؤون الأغريق، يأمر بما ينبغي على كل امرئ أن يفعله، ويكاد أن يسمي حتى حكام المدن... أولسنا نقصده قصدنا لسيد، فيتهم بعضنا بعضاً أمامه؟ أو لا ندعوه الملك العظيم كما لو كنا أسراه؟» (الإطراء ص 120-121).

فإذا كانت الأمور قد أعيدت على هذا المنوال إلى نصابها الأكثر صحة على صعيد الوقائع، فهل من الصحيح أن الأمر كان أمر مجابهة «الحضارة الغربية» «للبربرية» في هذا الذي جرى من (ماراثون) إلى (سلام الملك)؟

إن قناع (واركا) النسوي، على الصعيد الفني، قد سبق بألفين وخمسمائة سنة (اتنا) (فيدياس)، وهو ليس بأقل جمالاً. ويكفي اجتياز بعض قاعات في متحف (الوفر) لمقارنة (كوره) الأغريقية بتمثال (نابراس) وهو يسبقها بستة قرون.

وفي الأدب، أنشئت ملحمة (كلكامش) قبل الإلياذة بألف وخمسمائة سنة، وبما أنها ترجمت في الفترة الأخيرة إلى اللغة الفرنسية وصارت طبعتها في متناول الجمهور الفقير، فإن في وسع أي إنسان أن يتأكد من أنها تعادل الإلياذة شاعرية وعظيمة. ومن

الناحية الدينية، ظلت يونان (ميلياد) و(ثيمستوكل) وبقيت خلال زمن طويل أيضاً في مستوى الشرك وتعدد الآلهة، بينما وصل (الفرس) سلفاً في القرن السادس ق.م. إلى التوحيد في الديانة المزدكية وبينها (زرادشت) الذي تتجلى قوته بأعظم روعتها في أجمل فصول كتاب (افستا) المقدس.

أما من الناحية الأخلاقية، فليس من النافل أن نشير إلى تضاد غريب: يحدّثنا (آشيل) عن اليونان الذين أخذوا بعد انتصارهم البحري في (سلامين) ينقضون على الفرقي من (الفرس) الذين كانوا يحاولون بلوغ الشاطئ سباحة وكانوا يسحقونهم بضربات المجاذيف وكانهم من سمك (الطون). وذلك في حين أن الأغريق المطرودين من بلادهم كانوا يلقون من (الفرس)، بالرغم من عداوتهم الشديدة لهم، استقبال الضيوف في بلادهم: لقد خدم (ميلياد) المنتصر في (ماراثون)، لدى الفرس، أول ما خدم. وعندما نفى الأثينيون (ثيمستوكل) المنتصر في (سلامين) التجأ إلى ابن (سرخس) «لينعم بالسلام وبعطايا الملك». وقد وهبه (الملك) أرضين في الأناضول حيث مات قريب العين. وقد اقترح (بوزانياس)، المنتصر في (بلاته) على (سرخس) أن يتزوج من ابنته وأن يخضع له اليونان. وخدم (كزينوفون)، مؤلف «الحملة الداخلية» في جيوش (سيروس) الشاب وحلّ (ألسبيد)، تلميذ (سقراط) المفضل ودعي (هريكليس)، ضيفاً على (تيسافرون) وأنهى حياته في كنف الحاكم (فارنا باز).

وعلى الصعيد السياسي، أخيراً، ينظر باحثون إلى (ماراثون) على أنها فوز «الديمقراطية الغريبة» على «الاستبداد الآسيوي» كما لو أنهم يسقطون على الماضي مقولات اليوم السياسية ويستخدمون ذلك استخدام دعاوة. وقد يتفق أن ينزلق اخصائون بارزون في هذا المضمار فينصرفون إلى تقييد غريب تكذيبه كتاباتهم ذاتها عندما يرجعون من الدعاوة (للغرب) إلى تفاصيل الوقائع. وإليك مثلاً على ذلك لدى العالم الأخصائي بالدراسات الإغريقية (فرنسوا شامو) في كتابه الجميل عن «الحضارة اليونانية» فنحن نجد يتحدث عن محاربي (ماراثون) بحماسة غنائية إذ يقول (ص 100): «لقد وقفوا في وجه آسية التي كانوا يعرفون حق المعرفة مدى قوتها وثروتها وعظمتها وهي كلها تقوم على أسس وضوخ الجماهير البشرية لنزوات حاكم مستبد

مطلق، وذاذوا بالسلاح عن المثل الحقوقي الأعلى لمدينة من البشر الأحرار... ولم يحاربوا من أجلهم وحسب، بل حاربوا أيضاً في سبيل تصور عن العالم كان يترتب عليه أن يغتد فيما بعد تراثاً مشتركاً في (الغرب)». وبالرغم من ذلك فإن هذه الغنائية الغربية العسكرية تلقى بصورة سيئة تقويضها فور تحليلنا هذا «المثل الحقوقي الأعلى لمدينة من البشر الأحرار» التي يعلمنا المؤلف نفسه (ص 272) أنها كانت مؤلفة من زهاء (40,000) مواطن من أصل جملة السكان وعددهم (300,000) نسمة وهم يشتملون على فئات ثلاث: (110,000) من العبيد و(40,000) أسرى من الأعراب، وكانت النساء محرومات من أي حق من الحقوق. ولعل أفضل تسمية يمكن أن نطلقها حقاً على هذه «الديمقراطية» هي: «الأوليغارشية الاستعبادية»... اللهم إلا إذا قبلنا جواز أن نسمي «ديمقراطية» النظام الذي يقبل التكيف مع نظام الرق. ولا تزال لهذه المفردات إلى اليوم فائدة سياسية بديهية.

أضف إلى ذلك أن الكتاب نفسه يبين لنا كيف نجح عن انتصار (مارشون) سيطرة (أثينة) سيطرة شاملة، وقد استطاعت تحويل اتحاد المدن الأغريقية السابق إلى إمبراطورية أثينية واستولت في غضون ذلك على خزينة (ديلوس) الاتحادية ونقلتها إلى (أثينة). وعلى هذا النحو نقرأ أيضاً (ص 110) أن (هريكلس) «انتهى إلى إقرار مذهب الإمبريالية الذي كان معاصروه يرضون به إلى حد كبير». وهذا الكتاب ليس بدعاً في بابه. ذلك أن الأمر، على العكس، يرجع إلى أن تاريخ (الغرب) بأسره إنما يعلم عنى هذا السنوأل. حتى أن باحثين «انغريبين» قد ألفوا منذ نعومة أظفارهم اعتبار الديمقراطية نظاماً يتسع كل الاتساع لقبول استغلال الرقيق واستغلال المستعمرات. أي الاستغلال «الإمبريالي» كما كانوا يقولون بهدد الأغريق.

وفي وسعنا الإكثار من ذكر الأمثلة على ثقافة الأسطورة «الغربية». ونختتم (روبرت كوهن) كتابه عن «اليونان وإسباغ الصبغة الهيلينية على العالم القديم»، وهو كتاب ظل منذ أربعين عاماً ونيف المرجع الأساسي لطالاب التاريخ، نختتم على النحو الآتي كتابه بعد أن أثنى فيه على فتوحات (الإسكندر) فيقول (ص 396): «لقد غزا

(الإسكندر) (الشرق). وما أن ظهر (الإسكندر) حتى امتزج تاريخ اليونان. وإلى الأبد، بتاريخ الكون». ومن الجلي أن (الإسكندر) قد استولى حقاً على مملكة (الأحميني)، ولكنه، حتى عندما أضاف إليها (الهنجاب) و(السند) حيث مرّ، فإن من المبالغة المفضرة إلى حد ما أن تشبه ذلك بالاستيلاء على (الشرق) كله، بل وعلى الكون. فقد كانت توجد سلفاً في أيام (الإسكندر) نفسه (هند) (الأناشيد) (الفيدية)، هند (الأوبانيشاد) (وبوذا)، و(صين) (لاو-تسو) و(كونفوشيوس) وشعوب كثيرة أخرى كانت تجهل وجود (الإسكندر) وأسطورته.

غير أن حقل الرؤية الغربي يحدّد العالم بحدود أفقه الخاص.

II - التقليد الروماني

أصبحت (رومة)، بعد وفاة (الإسكندر)، وريثة الأهداف الإمبريالية الكبرى. وغدا (الغرب)، للمرة الأولى، حبيس الميرور الروماني. وقد تمطلت (رومة) الثقافة الأغريقية، ولكنها زرعت تنظيمها وحيثها.

ولما كان (الغرب) يُعتبر مركز العالم، فإن الباحثين يتحدثون عنه حديثهم عن المعمورة، في حين أن شعوباً كبيرة كانت تعيش، وتعمل، وتبدع، في غفومها. وهي شعوب تجهل جميعها، باستثناء الأخصائيين، كل شيء عنها.

وقد ظل الطغيان الروماني يغطي بزبدته العالم خلال خمسة قرون.

وفي معمورة تضم عشرين مليوناً من البشر، لا نجد سوى (200,000) مواطن روماني. وهذا ما يطلقون عليه، هنا أيضاً، اسم «الجمهورية» الرومانية! ومن الناقل أن نسهب أكثر من ذلك في الكلام على هذه الحقبة القاتمة من حياة (رومة)، وفيها استعيب عن الإبداع بنهب الثروات والثقافات. وبهذا الاعتبار كانت (رومة) تصلح لنشر الثروات الفكرية المأخوذة من الشعوب الأخرى.

إن سعة الإمبراطورية الرومانية، ومركزيتها، وبيروقراطيتها، قد أدت كلها إلى سقوطها. وأن ثورة العبيد بقيادة (سپارتاكوس)، وثورة حلفاء (رومة) الذين يشكلون شعوب (لاتيوم)، وثورة الشعوب المضطهدة، وثورة (سرتوريوس) في اسبانية، و(ميثريديت) في آسية، وتهديد قراصنة (كليكييا) السفن في البحر الأبيض المتوسط، كل ذلك قطع شيئاً بعد شيء لوامس الأعطبوط الذي أمسى شديد الوهن جداً.

ومنذ ظهور المسيحية، ثم باسم ما أطلق عليه خطأ اسم «الإنسانيات»، ذهب قائلون إلى أن معرفة اللاتينية هي حجر الأساس في ثقافة الإنسان الغربي. وبالرغم من ذلك فإن الرومان هم الشعب الوحيد من شعوب العالم القديم الذي لم يقدم لنا شيئاً في المجال الثقافي.

لقد ظلت اللغة اللاتينية خلال زمن ضوئل لغة الكهنة التقليدية، وظلت كذلك، وخاصة، لغة عظام النظام القائم. ولا شيء مثل خطب (شيشرون) و«تاريخ الرومان» الذي كتبه (تيت ليوث) بقادر على صنع محافظون طيبين! إنني لا أعترض تعليم اللاتينية، ولكن في (معهد فرنسة) مثلما يعلمون السنسكريتية، وليس باعتبار اللاتينية مادة أساسية في التعليم «المدرسي». ولا سيما ونحن ما زلنا نحرم الطالب في المدارس الثانوية من الاضطلاع على ثقافات الهند والصين وأفريقية والإسلام.

إن فن النحت الروماني ليس سوى نسخة عن الفن الأغريقي، نسخة ميزنة بواقعية طفيفة تنم عن ذوق سمج.

إن الرومان لم يتحلوا إلا بخصلتين: القوة العسكرية التي أتاحت لهم نهب العالم، وتنظيمهم البيروقراطي. فلم نتحدث عن تفوق حضاري؟

لقد انهارت هذه الإمبراطورية الرومانية الواسعة بتأثير اندفاع مزدوج: ففي القرن الرابع، الغزوات البربرية التي قطعت الطرق البرية الكبرى؛ وفي القرن السابع، التوسع العربي الذي قطع الطرق البحرية.

وخلال عدة قرون، شاهدنا عندئذٍ تفهيم الصيغة الرومانية التاريخية بالتدريج: وقد عادت (رومة) قرية في إطار الاقتصاد الإقطاعي المحزناً.

III - التقليد المسيحي

جرت العادة بالكلام على أوروبا الغربية والمسيحية. ولكن عن أية مسيحية يتكلمون؟ إننا سنعود إلى ذلك في خاتمة هذا الكتاب. ولكننا نلاحظ سلفاً أن المسيحية منيت، منذ القرن الأول، بشوب الفكر الأغريقي.

وقد ظهر سنة 1906 كتاب للأب (لابرتونير) بعنوان «العثالية والواقعية المسيحية». ومن الطريف أن أعيدت طباعته سنة 1968. ونحن نجد المسيحية، للمرة الأولى، تنفصل عن تقليد أغريقي كان قد جعل منها ما أسماه (تيتشه) بازدرء صائب: «أفلاطونية الشعب».

ونحن ندرك اليوم أن الجانب الأصل في المسيحية هو الجانب الشرقي. وعندما شاء الباحثون أن يسكبوا في قالب الفكر الأغريقي تصوراً عن الحياة بعيداً غابة الأبعد عن النزعة الهلينية أدخلوا إلى (الغرب) مسيحية أفسدتها تماماً الثنائية اليونانية والعثالية اليونانية على الصعيد الفكري النظري، وأصابت بنيات الإمبراطورية الرومانية تنظيمها بتحول جذري⁽¹⁾.

ففي المسيحية بعض انبجاسات، ومثلاً لدى (جواشيم دي فلور) (الذي استطاع أن يعرف خلال أسفاره إلى الشرق الأدنى فلسفة الفرس «النبوية» قبل أن يبيّن طوائفه التنبؤية الخاصة، وهي منطلق المهدية الثورية في أوروبا)، أو لدى (سان جان دي لاكروا) الذي يدنو تصوفه دنواً كبيراً من تصور المسلمين الذين استطاع

(1) انظر بهذا الصدد البيان الذي نشره اثنان وعشرون من علماء اللاهوت في العالم الثالث في أعقاب اجتماعهم في دار السلام بين 2-12 آب 1976 وفيه يذكرون «بأن المسيحية قد ولدت في آسية وانتشرت في أفريقية قبل ذبوعها في أوروبا»

أن يطلع على ترجمة آثارهم إلى اللغة اللاتينية في جامعة (سالامنكا) أو أيضاً تصور العلم (إيكارت).

ولكن مسيحية المؤسسات التي حددت شكل الديانة المسيحية منذ عهد الإمبراطور (قسطنطين) إلى يومنا هذا، قد أفسدها الفكر الأغريقي والتنظيم الروماني، أفسدها (الغرب).

إن التنظيم التسلسلي يصون للبابا الاسم الروماني القديم وهو الحبر الأعظم⁽¹⁾، وقد ترعرعت المؤسسة كلها في قالب الإمبراطورية الرومانية.

وهذا التقليد القسطنطيني في (الكنيسة) يعضى في اتجاه يصاد تقليد العناية بالشؤون الأخروية، وهذه الغاية هي لارومانية بصورة قوية، وإن تكن تمثل تقليد المسيحية الأصلية وريثة الشرق الأدنى.

(1) Pontifex Maximus.

الغرب عرض

لم يبق عصر النهضة «معجزة» كما لم تبق ثمة «معجزة يونانية».

وإن خلق مجتمع تسوده المنافسة وخصومة الناس بعضهم مع بعض في إطار «السوق» قد أدى إلى عقائدية (= إيديولوجيا) تبرز الممارسة وتحوّل التصور السابق لعلاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالله.

إن علاقة الإنسان بالطبيعة على النحو الذي يتميز به عصر النهضة هي علاقة فاتح براضخ.

كما أن عصر النهضة يستند إلى نوع من علاقة الإنسان بأقرانه. وهذه العلاقة فردية المنزوع بصورة أساسية، ومنها سيولد رجل المشروع، بالمعنى الأفضل، والمعنى الأسوأ، هذه الكلمة. وهذه الإرادة، إرادة الربح والسيطرة هي أيضاً إرادة (الغازي) الذي لا يتردد في اقتحام مخوم العالم المعروف، ولا في تدمير القارات والمحضارات.

وقد أقام عصر النهضة كذلك علاقة جديدة بين الإنسان والله. وطرح بهذا الاعتبار علامة استفهام كبرى. وهذا بلا مرأ أكثر الأوجه إيجابية في ذاك العصر. ذلك أن عصر النهضة إنما استهدف طرح مشكلة الإنسان بإزاء ضروب المذاهب الاعتقادية القديمة.

وللمرة الأولى أخذ العالم لا يبدو في شكل طائفة من الأحوية، بل على العكس، في شكل طائفة من الأسئلة، وبدا بدأ أول انعطاف كبير.

وبلى ذلك واقع أن الإنسان، بوصفه فرداً، لم يعد يشعر بأنه مسحوق. وأن تأكيد النزعة الفردية حادث أساسي.

وأخيراً، بدأت السيطرة على الطبيعة تقنياً، بكل ما تنطوي هذه السيطرة عليه من إيجاب، ولكن أيضاً من سلب. وهذه السيطرة تتجلى في الواقع، وبالضرورة، في حبس المعرفة في حدود جانبها التصوري.

إن المفهوم أداة مداولة الطبيعة والإنسان.

وإن الإنسان الواحد البعد الذي بدأ المذهب العقلي السقراطي يرسم خطوطه الأولى يزداد تأكيداً في مغامرة عصر النهضة. وأن نقطة تطبيق هذا المذهب العقلي هي إرادة الربح والسيطرة التي تميز الرأسمالية الناشئة.

ومنذ ذلك الحين جاء بُعد الدين الذي يشر بالصبر، دين ضمنى قوامه تحرّض الرغبة تحرّضاً دائماً.

ونحن نعيش في هذا الربع الأخير من القرن العشرين أزمة عميقة في الثقافة الغربية، وفي النمو (الفالوسي) الذي توحى به. وهذا الأغودج (الفالوسي) قد ولد مما يسمى عصر النهضة الغربية التي لم تكن ظاهرة ثقافية وحسب، بل أيضاً مولد الرأسمالية والاستعمار المواكبين.

الرأسمالية، أي المجتمع الذي خلق الإنسان الغربي ذا البعد الواحد: ذاك الذي ينتظر من غو العلوم والتقنيات غواً لا نهائياً أن يروي غلة إرادته في السيطرة والربح.

والاستعمار، أي المجتمع الغربي الذي يزعم أنه يتخذ هذا الإنسان التقني مقياس الأشياء كلها، ومركز المبادأة التاريخية الوحيد، ومبدع القيمة الوحيد، ومن

ثم، من ينكر أو يهدم جميع الثقافات اللاغرية، وكل الطرائق الأخرى التي تتناول
بالفكر وبالحياة علاقة الإنسان بالطبيعة وبالبشر وبالإلهي.

إن (فاوست) هو الرمز المأساوي لثقافتنا الغربية.

ومنذ أواخر القرن السادس عشر، حدّد (كريستوفر مالرو) في «التاريخ المفعج
للدكتور فاوست» شعار الحضارة الجليدة.

بدماعك القوي، يا (فاوست)، صرّ الما...

سيد العناصر كافة، وربها.

وهذا الشعار قد سبق بنصف قرن وعد (ديكارت) بعلم «يجعلنا سادة الطبيعة
ومالكيها».



لقد اتبعت حضارتنا الغربية في نحوها من القرن السادس عشر حتى نهاية القرن
العشرين توجيه موضوعات ثلاث.

1 - موضوعة رجحان الفعل والعمل باعتبار ذلك قيمة أساسية. يقول
(فاوست) (غوته): «إنما يدي الإنسان عظمته كلها حين يعمل عملاً دائماً موصولاً».
ولقد كانت الثورات البرجوازية (فاوستية)، ثورة (كروميل)، ثورة (الاستغلال)
الأمريكية، ثورة (روبسيير). وأقرّ المتمزتون، مثل (اليعاقبة)، ديانة العمل. وولدت
الماركسية في هذه الرقعة الغربية. وكتب (ماركس) منذ رسالته لنيل درجة
الدكتوراه: «إن (بروموته) يشغل في التقويم الفلسفي المنزلة الأولى بين القديسين
والشهداء». وعنده أن صورة (بروموته)، وصورة (فاوست) تغطي إحدهما الأخرى:
ويقول (و. ليننخت): «إن (فاوست) هو الأثر الشعاري الذي كان (ماركس)
يفضله».

ويدين (ماركس) للفلسفة الألمانية المدرسية، فلسفة (فيخته) و(هيجل)، بهذا الرجحان في تقديم الفعل بوصفه خلق الإنسان خلقاً موصولاً. وهو يستخلص قيمة العمل الأولي وتصور المجتمع على اعتباره تنظيماً للعمل من الاقتصاد السياسي الإنكليزي لدى (آدم سميث) و(ريكاردو) اللذين لم يريا في الإنسان إلا الإنسان العامل والمستهلك. وهو يتمتع من (سان سيمون) رسول المجتمع الاقتصادي رؤية (فاوستية) عن الاشتراكية.

وعلى هذا فإن تمجيد العمل تمجيذاً وحيد الجانب هو إذن بآن واحد تقليد برجوازي وتصور اشتراكي. وقد كان من النادر، حتى هذا الربع الأخير من القرن العشرين، حتى سنة 1968، إعادة النظر في الموضوعة القائلة بأن الإنسان لا يحقق ذاته تحقيقاً تاماً إلا بالفعل والعمل. ومنذ سنة 1968، بوجه خاص، بدأ تمجيد قيم العيد وقيم الرقص باعتباره رمزاً لفعل الحياة، أي للازدهار بحركات لم تبق مجرد حركات نفعية أو مراسمية، حركات العمل أو حركات المعاملة، الحركات التي تفرضها علينا من خارج الآلة أو المواضع الاجتماعية، بل تلك التي تفصح عن عفويتنا العميقة، وهي حركات الشعر والابداع الحر، أو كما كان (نيتشه) يقول: «حركات (ديونيزوس) بأكثر منها حركات (أبولون)».

2 - أما الموضوعة الثانية فإنها موضوعة وجعان جانب العقل. ومن الجائز أن نصيغها على النحو الآتي: إن العقل قادر على حل جميع المشكلات ولا توجد مشكلات حقيقية إلا تلك التي يستطيع العلم أن يحلها. وهذه هي السمة المميزة للمذهب العقلي الكبير، مذهب (سبينوزا) أو (هيجل)، وهو يرى أن العقل يحل مشكلة الغايات - أو المذهب العقلي الصغير - مذهب وضعية (أوغست كونت) الذي يرى أن العقل يحل مشكلة الوسائل، وأن كل مشكلة أخرى هي مشكلة لاهوتية أو ميتافيزيائية، وإذن مشكلة زائفة. وهذه الوضعية قد أنجبت المذهبية العلمية والتكنوقراطية. وكلتاها تؤلف ديانة وسائل، ديانة حقيقية: إن العلمية والتكنوقراطية تطرحان دوماً سؤال: كيف؟ ولا تطرحان البتة سؤال: لماذا؟

وفي مثل هذا التصور الوحيد يُبعد ينحل الفكر إلى الذكاء وحده. ولا يجد فيه الحب، ولا الإيمان، ولا الشمر، بحالاً. بل نحن ننسى أن الجنون هو الملح الذي يحمي العقل من الفساد. ولذا، هنا أيضاً، ثار طلابنا سنة 1968 وهم يرفعون شعار: «لنكن عقلاء، ولنطلب المحال».

ومن الجائز أن نميز في تاريخ البشرية مراحل أساسية ثلاثاً: مرحلة تتجاوز فيها قدرة الطبيعة قدرة الإنسان، وحيث، من ثم ينبغي على الإنسان أن يقاتل وينافح للمجرد البقاء. ومرحلة تتجاوز قدرة الإنسان قدرة الطبيعة. وأخيراً المرحلة التي نعيشها منذ منتصف القرن العشرين وفيها تتجاوز قدرة الإنسان طاقة الإنسان.

ونحن، في المرحلة الأخيرة التي لا تكاد تبدأ، ما زلنا لا نعرف أن نحدد لأنفسنا غايات حقيقية، ولا أن نسيطر على وسائلنا.

إن حضارة تقوم على هذه الموضوعات الثلاث:

- تحمّل الإنسان إلى العمل والاستهلاك.

- تحمّل الفكر إلى الذكاء.

- تحمّل اللاتنهاي إلى الحكم.

إنها حضارة مؤهلة للانتحار.

انتحار لفقدان الهدف، يشهد على ذلك ضروب الفرار إلى المعدرات وانتحار المراهقين بأعداد أكبر في الأصقاع الأغني.

انتحار لإفراط الوسائل، يبرهن على ذلك مثلاً المنظور الجائر لنضوب المصادر الطبيعية والتلوث، وذلك نتيجة لازمة لتصوير لا يرى في الطبيعة شيئاً آخر سوى أنها مستودع ومعمل لمعالجة القمامة، والمنظور بتصرف بوسائل هدم الحضارة بهذين الاعتبارين.

3 - والموضوعة الثالثة في حضارتنا (الفاوستية) هي موضوعة ما اسمية، بالرجوع إلى عبارة (مجل)، موضوعة رجحان «اللاتهائي السيء» أعني اللانهائي الكمي وحسب.

وباسم هذه الموضوعة أمكننا الاعتقاد بإمكان لانهائي في النمو، وأن نعرف النمو باعتباره نمواً كمياً صرفاً في الإنتاج وفي الاستهلاك.

وباسم هذه الموضوعة تعمل مجتمعاتنا كما لو أن كل ما هو ممكن تقنياً أمر مرغوب فيه، وضروري، سواء أكان ذلك في صنع أسلحة نووية أكثر قوة باطراد، أم صنع سيارات أو طائرات أكثر سرعة باطراد، حتى ولو لم يستهدف الذهاب بها إلى أي مكان، أم إطالة الحياة ذاتها أكبر قدر استطاع، حتى ولو كانت حياة نباتية خالصة تجعل المحتضر موضوع عرض علاجي مسرحي وضحيته.

وباسم هذه الموضوعة تعمل مجتمعاتنا المسماة «متطورة» تبع المبدأ الذي كان فيما سلف مبدأ المفاطين: خلق حاجات ورغبات تتصف بأنها مصطنعة إلى أبعد مدى، وموذية أعظم الإيذاء، من أجل اللجوء من ثم إلى إنتاج وسائل لإروائها.

وفي مثل هذا المجتمع الذي لم يكن سكونياً، بل حركياً، وحيث تغلب الحركة على الانتظام، سيولد مفهوم «التتمة». والتتمة، في دلالتها الأولى، هي بادية ذي بدء، في مستوى الفرد، ازدهار جميع إمكاناته الخاصة: إمكانات حسدية في نمو جسمه وقوته ومرونته؛ إمكانات فكرية في الابداع والنقد والإسهام في الابتكارات الإنسانية وفي الآراء الانتقادية لدى سائر البشر، سواء منهم السابقون أو الحاضرون، إسهام مبدع وانتقادي هو قوام الثقافة؛ إمكانات روحية في العلاقات الأخوية وفي علاقات الحب مع الآخرين، وفي الإسهام الجمعي يشارك فيه كل امرئ مسؤول في مشاريع مشتركة، وإمكانات بلوغ مستقبل مفتوح على آفاق لا نهاية لها، وإسهام موصول للإنسان في هذا العمل المبدع الأولي الدائب الذي به يتكشف حضور الإلهي في الإنسان.

إن تحقيق هذه التنمية، تنمية الأفراد، يشترط في المجتمع الشامل الأوفر بنيات ومؤسسات تتيح في كل مرحلة ازدهاراً أقصى في هذه ترمكانات: إنتاج، وتوزيع، خيرات مباشرة (غذاء، سكن، لباس، إلخ). على ألا يكون ذلك عائقاً في وجه الحياة الأولية، وأن يولف قاعدة سليمة لنماء سائر أبعاد الحياة الثقافية والروحية؛ علاقات اجتماعية تتيح إسهام كل امرئ إسهاماً أعظمياً في إنضاج، وفي تحقيق، مشروعات مشتركة، ومن ثم، تنصف بأنها لا تخلق البتة ضروباً من التمييز العميق ولا من المحابيات المسرفة في العنف على نحو أن يجد الأضعفون فيها أنفسهم مسحوقين أو مشوهين؛ وبكلمة واحدة، خلق مجتمع يكفل لكل امرئ الحرية والمسؤولية ووسائل نموه الشخصي بالتساق مع نمو الآخرين جميعاً.

وما سبق ليس سوى طائفة من الإحصاءات التي يمكن اعتبارها معايير التنمية. وهذه المعايير تجعلنا نرى أن ليس بثابت أن تبدو مثل هذه الجماعة القليلة من الهنود في أمريكا أو في أفريقيا وهي تعيش في الغابات أو في السهب أو تبدو مثل هذه القرية في (بالي) أو مثل هذه الطائفة الصينية أقل «ثمناً» وتطوراً من المجتمعات التي تقرر الرق والمجتمعات الإقطاعية والرأسمالية التي تميز (الغرب).

ولكن ما تدعوه مجتمعاتنا الغربية الحالية «ثمناً» أو تطوراً إنما يعرف بمعايير أضيق، وهي معايير وحيدة الجانب، معايير اقتصادية: الازدياد الكمي في الإنتاج وفي الاستهلاك دون الرجوع إلى مشروع إنساني أو إلى صفة الحياة. ونحن إنما نقارن اليوم، ونصنف تسلسل المجتمعات والشعوب بحسب هذه المعايير التي تعتمد «الناتج القومي الخام».

وهذا التعريف للنمو يستند إلى موضوعة ترى أن الازدياد الاقتصادي هو المعيار الوحيد لتقدير جميع أشكال الحياة الاجتماعية، وأن هذا الازدياد لا يعرف إلا تعريفاً كمياً، بصرف النظر عن أية غاية إنسانية، وبالنسجوع التقني وحده، ولو كان نجوعاً مدمراً، وبالتنظيم الاجتماعي ولو انجب الاضطهاد والانحلال.

زيادة الربح أم تنمية الإنسان؟ لا بد من الاختيار. إن الأقطار المسماة «متطورة» تعارض اليوم الأقطار المسماة «متخلفة» والتي يطلقون عليها رياءً اسم «البلدان النامية» في حين أننا كلنا نعلم أن الهوة بين هاتين الفئتين لا تكف، على العكس، عن الاتساع.

يتج عن ذلك أن ليس من الممكن إقامة حوار حقيقي بين الحضارات من شأنه أن يتيح إحصاباً متبادلاً بين الثقافات إذا لم نبدأ بتحليل الآليات التاريخية التي منعت، أو زيفت، هذا الحوار إلى اليوم، وأقررت معايير المقارنة، ولا سيما شروط عدم التوازن الاقتصادي المطّرد بين (الغرب) وبين (العالم الثالث)⁽¹⁾.

ومن اليسر الرهان على النظرية الآتية: إن «النمو» و«التخلف» يرتبطان برباط جدلي. وإن علاقتهما المتبادلة هي علاقة شرط وإيجاب. وبعبارة مضمّنة على نحو أعظم، إن شرط «نمو» (الغرب) إنما كان بالضرورة وليد نهب ثروات القارات الثلاث ونقلها إلى أوروبا وإلى أمريكا الشمالية، وبالمقابل فإن (الغرب) هو الذي جعل ما نسميه العالم الثالث متخلفاً.

إن التخلف هو التعبير الدال على علاقة استغلال بلد بلداً آخر.

وبعبارة ثانية، إن النمو والتخلف عنصران منظومة واحدة، هي المنظومة الرأسمالية. وإن تراكم الرأسمال الأولي، ثم الإنتاج الموسّع (الذي يسمى الآن زيادة) قد تطورا خلال مراحل عدة: إهابة هود أميركة بدءاً من القرن السادس عشر، نخاسة العبيد السود التي أصبحت ضرورية لاستغلال المعادن وأراضي أميركة التي قلّ سكانها بنتيجة تلك الإبادة الجماعية، ثم، بدءاً من «الثورة الاقتصادية» (التي جعلها التكليس أمراً ممكناً) لم يعد الاسترقاق يسمح بالإفادة من التقنيات الجديدة، وأن إلغاء الرق، وبدء «الحركة الاستعمارية» بالمعنى الصحيح، أي السيطرة السياسية

(1) لقد تمّ الرهان على ذلك مرات كثيرة قام بها (والتر رودني) بالنسبة إلى أفريقية «كيف جعلت أوروبا أفريقية متخلفة». وقد أفندنا في هذا الفصل إفادة كبيرة من آرائه، كما قام بها (باران) بالنسبة إلى الهند، و(جوزيه دي كاسرو) بالنسبة إلى أميركة اللاتينية.

والعسكرية على أفريقية وعلى القسم الأكبر من آسية لتأمين الاستثمارات ذات الربح الأعظم في الصناعة وفي التجارة، وذلك بفرض السعر الأدنى على اليد العاملة، والأسعار الأعلى للمنتجات المستوردة فرضاً بالقوة.

وأخيراً، ظهر استغلال العالم الثالث على نحو جديد بنشأة، وتوسع الشركات المتعددة الجنسيات: لم تبق علاقات الاستغلال ثنائية الجانب بين البلد المستعمر ومستعمرته. إن الشركات المتعددة الجنسيات، وهي غريبة عن حدود الدول سواء في (الغرب) أو في سائر أنحاء العالم، تنظم نهب العالم الثالث، لا على السلم القومي كما كان الأمر، بل على السلم العالمي، سواء بالإستناد إلى قوة عظمى (مثلاً الولايات المتحدة) من أجل توجيه اقتصادها وسياساتها⁽¹⁾ واستخدام جهازها العسكري (كما جرى في غواتيمالا أو في فيتنام) تارة، أو باستخدام مؤسسات دولية في سنة 1976، وهي تنهض داخلها بلور حاسم تارة أخرى.

ونحن سندرس تباعاً هذه المراحل.

وليس ضرورياً أن نسهب كثيراً في الكلام على المرحلة الأولى. مرحلة إبادة الهنود إباحة جماعية⁽²⁾. فمن العسر الارتياح في بدايتها. وذلك ليس نتيجة تفوق ثقافي أو إنساني (في «التنمية» بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة)، بل لأن مولد المجتمع الجشع في (الغرب)، وهو يستند إلى أساس الربح والسيطرة، قد أتاح الإفادة، على سلم لم يسبق له مثيل في الماضي، من الاختراعات التي أخذتها (أوروبا) من ناحية ثانية عن الصينيين وعن العرب: بحرية تفيد من أجهزة دقة السفينة ومن البوصلة، وهي

(1) وقد صاغ وزير الدفاع الذي كان في الوقت ذاته أحد مدبري (جنرال موتورز) أفضل صياغة نمطية ذلك بقوله: «إن ما يصلح للولايات المتحدة يصلح لشركة (جنرال موتورز)».

(2) انظر بهذا الصدد: الكتاب الأبيض لإبادة الجنس في أمريكا - وقد أصدره (ألبير جولياني) باريس - فبراير 1972).

تيسر إمكان الملاحة البحرية إلى مسافات طويلة، وكذلك استخدام البارود والأسلحة النارية بوجه خاص.

وقد نجم عن انتقال أوروبا من الإقطاع إلى الرأسمالية، وعن أن هذه المنظومة الاقتصادية والاجتماعية الجديدة قد جعلت أوروبا تمضي في درب توسع دائم، نجم حافز البحث عن قوانين الطبيعة للسيطرة التقنية عليها واستغلالها استغلالاً اقتصادياً، وصنع أدوات العمل وتنظيمه. وعلى هذا فإن التفوق الأوروبي لا يرجع إلى تفوق ثقافي، بل إلى النفع الذي متحته أوروبا من قطاعين: البحرية، والأسلحة. ففي عصر الحرب بالقتال الجسدي المباشر كانت دروع (بنون) البرونزية أجمل، ولكنها أقل نجوعاً من مدافع (البرتغاليين) البرونزية!

وعندئذ بدأ نقص ثروات العالم العظيم.

في أفريقيا الشمالية أولاً. فمنذ سنة 1415 استولى (البرتغاليون) على (سبتة) (مقابل جبل طارق) وبدأوا بالتغلغل إلى (المغرب). وفي النصف الثاني من القرن الخامس عشر سيطروا على شواطئ (المغرب) الأطلسية. وتجاوزوا سنة 1495 رأس الرجاء الصالح. وكان جوهر ما في الأمر طلب الاستيلاء على الذهب والعاج من أفريقيا الغربية، ثم على القطن من الهند.

ثم إن أسباب تخلف أفريقية، مثلاً، لا ترجع إلى داخل المجتمعات الأفريقية، بل هي وليدة علاقة الاستغلال الخارجي.

وإذا أردنا إيضاح ذلك حسن بنا أن نبين أولاً حالة أفريقية في مستهل القرن الخامس عشر قبل الغزو الأوروبي.

فمن الناحية الاجتماعية، بوجه عام، كان ثمة، بالرغم من بعض الفوارق المحلية، مجتمع اجتماعي من النمط القبلي: وكان العمل يجري داخل الأسرة الموسعة (على خلاف النظام الإقطاعي حيث كان القن يقدم عمله للسيد الذي يملك الأرض وعلى خلاف النظام الرأسمالي حيث يُشترى العمل بالمال).

وقد كانت الزراعة موضوع النشاط الأساسي، بتقنية معقدة سلفاً: زراعة المصاطب، تنويع الزراعات، سماد نباتي، ري بفيض خاضع للمراقبة، تناوب المزروعات، إلخ.

إن زراعة الحبوب، واستخدام الأدوات الحديدية، والفخار، كل ذلك يرجع إلى القرون الأولى للميلاد. وقد كان الفارق الرئيسي عن أوروبة الإقطاعية، ثم عن أوروبة الرأسمالية، إنما يمثل أكثر ما يمثل في أنه فارق سلم ومقياس: لقد كان الاقتصاد اقتصاد غذاء، لأنه لم يكن ثمة سيد إقطاعي، ولا مالك رأسمالي، ولا رب عمل يوجب مشروعه الاستغلالي تجمع العمال، وتكثيف العمل. (وقد استمر هذا الاقتصاد حتى الاحتلال الاستعماري، كما سنذكر فيما بعد، واقتضى وحدة الزراعات بحسب مصلحته وحدها، ولذا نجمت عنه مجاعات كبرى في أفريقية أو في الأمازون أو في الهند).

بيد أن من الواجب ألا نبخس الإنتاج غير الزراعي، الإنتاج الحرفي، حقه: فقد كان الأوروبيون، عبر أفريقية الشمالية، يقدرون خير تقدير صناعة الجلود المغربية يدبغها ويزينها الـ (هوسا) والـ (ماندينكيون) في شمال (نيجيريا)، وعندما وصل البرتغاليون إلى مملكة الكونغو القديمة جلبوا منها أقمشة مصنوعة من ألياف النخيل المرفهة بما يضاهي أجمل المنسوجات الأوروبية؛ وكانت قطنيات (غينية) أمن من قطنيات (مانشستر)؛ وكان نحاس (كاتنكا) و(زامبيا)، وحديد (سيراليون) أفضل نوعاً مما صار يستورد عتوة فيما بعد.

وبوجه عام، لم يكن الفارق الأساسي فارق جودة المنتجات بل فارق مقدارها: إن تقسيم العمل في المشاغل - مشاغل الغزل، والنسيج، والتطريز، إلخ - كان يتيح إنتاجاً بكميات أعظم جداً من إنتاج الصناعة اليدوية الأفريقية.

وعلى الصعيد السياسي، لم تكن يوجد قبل دخول الأوروبيين سوى عدد قليل من الدول الكبرى لأن تشكيل الدول الكبرى يفرض ترسباً اجتماعياً وإنشطاراً طبقياً يتضمن سيطرة. وهذا الترسب الذي يقود إلى تشكيل الدولة كان يستند في أفريقية،

أكثر ما يستند إلى تعارض الرعاة والزراع: ففي أفريقية الغربية كان الزراع بوجه عام، وهم (الماندينكيون) و(الهوسا)، يسيطرون على الرعاة (فولاني) حتى القرن التاسع عشر. وكان الأمر على العكس في أفريقية الشرقية.

وقد تشكلت الإمبراطوريات الكبرى عندما زال المجتمع الجماعي، وعلى هذا النحو ظهرت الدول التجارية (حتى ولو كانت فاعليتها الأساسية زراعية: دولة (غانة) التي ترجع إلى القرن الخامس الميلادي والتي بلغت أوجهاً بين القرنين الرابع والتاسع، ودولة (مالي) - بين القرنين 13-14، ودولة (سونفاي) في القرنين الخامس عشر والسادس عشر). وقد نتج عن المقايضة بدء الاقتصاد النقدي (الذي كانت وسائل المبادلة فيه هي الملح والأقمشة والحديد، وكانت في مجال المنتجات الثمينة النحاس والذهب).

وأما تجارة المسافات البعيدة فقد أدت إلى تقوية سلطة الدولة وإلى اتساع المدن الكبرى: (فالاطا)، (تومبكتو)، (كاو)، (جن).

وعندما بعث (سبيل رودس) تجارة لنهب (زمبابوي) (التي ستسمى زمبيزي)، أعجب هؤلاء الرجال بأطلال ثقافة (زمبابوي). ومن الجدير بالملاحظة أن جميع مناجم النحاس والذهب كانت موضع استثمار في القرن الخامس عشر قبل وصول الأوروبيين الذين عملوا، هنا أيضاً، إلى تغيير سلم هذا الإنتاج.

سمة مميزة: لم يكن الرق البتة طرازاً من طراز الإنتاج قبل وصول الأوروبيين إلى أفريقية. وغاية ما في الأمر أن الأسرى كانوا يستخدمون في بعض الأحيان بوصفهم رقيقاً في المنازل عندما اشغل المجتمع الجماعي.

وبقول وجيز، لم يكن ثمة قبل الالتقاء بأوروبا إلا فارق طفيف، في مستوى الثقافة، وكان الفارق الأساسي نتيجة تفجير الرأسمالية الإنتاج تفجيراً كميّاً.

وأن أول انقصاص كبير قد حدث بعد إبادة هنود أمريكا. وقد شرع غزاة كبار طفلة بهدم حضارات عظيمة عريقة وذبح الشعوب كما فعل (هرمان كورتز)

بـ (الأزتك) في المكسيك، و(بلدرو دي أزفيلو) بالـ (مايا)، و(بيزار) في (الأند). وعندما تشتت شمل الهنود بتيحة الأمراض الأوروبية التي لم تكن معروفة في الأمريكتين، مثل الجدري أو الزهري (وقد أباد السكان المحليون الهنود إبادة تامة في جزر مثل كوبا)، وعندما وعى الفاتحون الإمكانات الهائلة في القارة الأمريكية من الذهب والفضة والمنتجات الاستوائية وجدوا أنفسهم عاجزين عن استغلالها، لا سيما وأن الهنود كانوا يعيشون قبلهذ من الصيد ولا يستطيعون التكيف مع العمل في المناجم وفي المزارع. وكانت أوروبا في ذلك الحين فقيرة جداً في السكان، فلا تستطيع أن تقدم اليد العاملة الضرورية.

وعندما أصبحت الرأسمالية الأوروبية مركز منظومة عالمية أعادت الرق إلى الوجود، وأرجعت نخاسة السود ونقلهم إلى أمريكا. وعندما استولى الهولنديون سنة 1634 على (برنامبوك) في البرازيل أفهم مدير شركة الهند الغربية عملاءه في (ساحل الذهب) أن عليهم أن يزدوا من إرسالهم العبيد من (فولطا) (ومندلي) عرف ذلك القطر بأنه «ساحل العبيد» ولم يكن ذلك ليكفي، فعملوا إلى جلب العبيد من (موزامبيق) بالإنفاف حول (الرأس). وعندما بدأت الزراعة الواسعة لقصب السكر في (الهند الغربية) وحجب على (غامبيا) تقديم عدد أكبر من العبيد.

إن مختزل اقتصاد النخاسة هو ما يلي: تغادر سفينة (أنفرس) أو (ليفربول) أو (بورديو). وهي موانئ البلاد الاستعمارية الكبرى. وهي مشحونة بالدمى واللعب. ثم تصل إلى أحد الموانئ الأفريقية. ومثلاً في جزيرة (كورن). وعندئذ تقايض سلعها التافهة بالعبيد. وتقف راجعة بمحولاتها الجديدة حتى ترسي في (الانتيل) أو في (أميركا الشمالية). وهناك يباع العبيد لقاء السكر والقطن أو التوابل. وتعود السفن أخيراً إلى (الغرب). وقد اتضح أن مثل هذه «الرحلة» البحرية التي أجيد تنظيمها هي رابحة!

وقد أبان (كارل ماركس) في فصل عنوانه «التكنس الأولى لرأس المال» مدى إفادة «ازدهار» الرأسمالية الأوروبية من سلب وذبح واستعباد هنود أمريكا والأفريقيين. قال: «إن اكتشاف الذهب والفضة في أميركا وعطف السكان الأصليين

واسترقاقهم ودفنهم في العمل بالمناجم وتحويل أفريقية إلى مستودع تجاري لمطاردة
الجلود السود)، كل ذلك يحدد الفجر الدامي لمهد الإنتاج الرأسمالي».

ومن ناحية أخرى، فطُن الاقتصاديون «المدرسيون» في القرن التاسع عشر
أنفسهم لتشابك علاقات اقتصادهم الوطني بسائر الاقتصاد العالمي داخل منظومة
واحدة. وقد كتب أحد الناطقين بلسان الرأسمالية الإنكليزية، ومن أكثرهم وضوحاً في
التفكير، وهو (جون ستورث مل): «إن التجارة مع الهند الغربية لا تكاد تعتبر تجارة
خارجية، بل هي أشبه بالبحري بتجارة بين المدينة والريف».

ولحق أن ذهب أفريقية وأمركة قد لعب دوراً حاسماً في اتساع اقتصاد السوق.
ومن الأمور ذات الدلالة أن نجد (انكلترة) في عهد (شارل الثاني) تطلق على العملة
الذهبية التي صكبتها سنة 1663 اسم (غينة) وهو اسم الشاطيء الذي استخرج منه
الذهب.

ولكن التجارة الأساسية مع أفريقية ظلت تجارة العبيد طوال ثلاثة قرون. ونجم
عن طلب أوروبا العبيد بوصفهم يداً عاملة في مناجمها ومزارعها ارتكاس متسلسل:
قامت حرب مستمرة بين الجماعات الأفريقية للاستيلاء على الأسرى من أجل بيعهم
على الشاطيء إلى الأوروبيين.

وعلى هذا النحو لم تكن القوى الحية تنتزع من أفريقية وحسب، بل إن
الاقتصاد الأفريقي نفسه أصيب بالتقهقر، مباشرة من جراء نزف اليد العاملة
المذكور، ولكن أيضاً بصورة غير مباشرة لأن اصطلياد الأسرى كان يحول الناس عن
العمل في الزراعة والصناعة إلى ميدان الحرب والتدمير. وقد كانت الفسارات أو
اختطاف البشر، وهم البضاعة الوحيدة التي يقبلها (البيض)، أربح من النضال في سبيل
السيطرة على الطبيعة أو العمل في الأرض أو المناجم. وقد أدى هذا الاضطراب الذي
أصاب الأشكال الأخرى للفاعلية، ومثلاً في (داهومي) التي كانت تصدر محاصيل
غذائية في القرن السادس عشر إلى المنطقة المسماة (توغو) اليوم، أدى إلى حدوث
مخاضات في القرن التاسع عشر.

يقال في بعض الأحيان أن النخاسة «انقضت»، (أ) على تهجير بضعة ملايين من الناس إلى أميركة. وهذا يعني نسيان أن كل أسير كان يقابله بوجه عام عشرة أموات. فإذا قُترنا عدد العبيد المهجرين بعشرة ملايين - وهذا العدد حد أدنى - فذاك يعني إقتناء مائة مليون من البشر. وأن العالم لم يصرف البتة مثل هذه الإبادة الجماعية. بل إننا لا نستطيع أن نقارنها بالمذابح التي أتاحت لـ (جنكيز خان) بناء أهرام من بضعة آلاف من الجماعم البشرية. أن عمله عمل صانع يلوي إذا قسناه بالجرمة التاريخية العظمى التي اقترفها (الغرب).

إن اللوحة الرهيبة التي رسمها الرسام الإنكليزي العظيم (تورنر) وعنوانها «النخاسون» تظهر عبيداً يلقي بهم من فوق ظهر سفينة إلى البحر - ولا ريب بسبب وباء انتشر في المركب - وثمة أسماك القرش تتأهب لالتهاهم. إنها وسام نذالة (الغرب) الراسمالي!

وعندما نتكلم على تخلف أفريقية يجب أن نتخيل، في فرنسة، التي عرفت خلال عامين من التهجير لخدمة العمل الإحصاري في السمانية مآل الاقتصاد الفرنسي لو أن الثقافة الفرنسية، والشعب الفرنسي، قد أصيبا خلال ثلاثة قرون، بانتزاع ملايين من أفراد هذا الشعب، ومن أنضهرهم عوداً وأشدهم قوة، وبتيقيدهم بالأغلال وتهجيرهم إلى عالم آخر.

إنني أذكر كيف شعرت فجأة بهار الإنسان الأبيض وكأنه حمل ثقل مذل على كتفي، عندما زرت في جزيرة (كورة) بمقابل (دكار) الحجيرات التي كان الأسرى يكدسون فيها قبيل الإقلاع: وما تزال آثار حلقات الدهان الأسود مرسومة على الجدار وهي تشير حتى الآن إلى المكان الذي كان النخاسون يحددونه لكل إنسان في ذاك الجمجم.

تري هل كان من الممكن أن يتم لقاء آخر بين الحضارات؟ - نعم. وهذا ما تهرن عليه مقاومة الأفريقيين لهذه التجارة باللحم الإنساني.

وبدءًا من سنة (1630) ظهرت في (أنغولا) دولة (ماتامبا) لمقاومة البرتغاليين. ولكن المملكة (نزيفزا) اضطرت بعد هزيمتها في سنة 1636 إلى استئناف تسليم العبيد.

لقد كانت سبيل المحتل الأوروبي واحدة في كل مكان: إنها سبيل «حرب الأفيون» حيث اتحد الفرنسيون والألمان والإنكليز ضد الصين ليفرضوا عليها تجارة المخدر.

وقد أعقبت ذلك حربان من سنة (1840) إلى (1844) اتاحتا للأوروبيين ألا يفرضوا على الصين (حرية) الأفيون وحسب، بل انفتاحها أمام التجارة الأوروبية كلها.

وقد كانت جيوش الغزو المكلفة بفرض تجارة الأفيون تضم وحدات عسكرية أرسلها (بالمرستون) من انكلترا يدعمها قسم من الأسطول الأمريكي. وقد انتهلت فرنسا فرصة المعاهدات غير المتكافئة المفروضة على الصين بعد حرب الأفيون الأولى للإسهام في تجزئة الصين واقتسام الركة بمعاهدة (فاموبا) سنة (1844). ثم وضعت يدها على مقاطعة صينية: شبه جزيرة الهند الصينية وأدخلت إليها تجارتها ومبشرها وجنودها.

وقد منحت الإدارة الفرنسية نفسها حق احتكار صناعة الأفيون وتوزيعه. وإلحكم مثلاً البلاغ رقم 875 (سي.آي.اي.) الصادر في 22 تموز/يوليو 1942 عن المقيم السامي في (تونكين) إلى المقيمين في المقاطعات المتتحة للأفيون:

«يمكن تلخيص دوركم على النحو الآتي: تشجيع الزراعة، مراقبة المزروعات، ومعرفة دقيقة قدر المستطاع للمساحات المزروعة، القضاء على التجارة السرية».

وقد نهض المستعمرون الفرنسيون بهذا «العمل التمديني» بنجوع متميز تدل عليه الأرقام التالية، وقد كان استعمال الأفيون نادراً تقريباً في الهند الصينية قبل الغزو:

المبيع سنة 1934	29326 كغ
المبيع سنة 1940	71736 كغ
الإنتاج المحلي سنة 1940	7560 كغ
الإنتاج المحلي سنة 1944	60633 كغ

ولم يتناول النسيان بحار الخمور الفرنسيين: بل إن الإدارة الفرنسية فرضت استهلاك الكحول الإجباري في الثامن من أيلول/سبتمبر 1934 لزيادة الواردات:

«لقد قررت الإدارة أنه بدءاً من اليوم يجب على كل دائرة أن تستهلك سبعة ليرات من الكحول في السنة. وكل قرية لا تشتري كمية الكحول التي تحددها الإدارة ستعثر بمشاة من ممارس التهريب، وسيعاقب أعيانها. وسيكون عدد الليرات التي ينبغي توزيعها على كل قرية متناسباً مع عدد الدوائر بمعدل سبعة ليرات لكل نسمة في الدائرة. ولا مندوحة من دفع كامل المبلغ المتوقع ثمناً لكمية الكحول المسلمة سواء أبيعته كلها أم لا».

(فجر الهند الصينية - عدد 8 أيلول/سبتمبر)

وقد أنيط التنفيذ بشركة خاصة: شركة الهند الصينية للتقطير (وهي الشركة التي قدمت إلى اليابانيين كحول الاحراق أثناء الاحتلال).



وفي سنة (1720) حاول (الباغا)، بقيادة (تومبا)، إقامة تحالف في (غينية) لمقاومة تجارة العبيد. وكذلك عارضت (داهومي) سنة (1720) النحاسين. وإذا ذلك حرمت من أية مستوردات أوروبية. ثم من سنة (1724) إلى سنة (1726) استولى (اكاجا تروودو) ملك (داهومي) على الحصون الأوروبية في الساحل، وحرّر العبيد، وأحرق المعسكرات التي كانوا يسكنون فيها. وعندما هزم سنة (1730) اضطر إلى

الرضوخ. وأصبحت (داهومي) «أسباطة السوداء» التي كان مصير عماريها أسر إخوانهم وتسليمهم إلى النخاسين البيض.

جلي إذن، بالرغم من ضروب تقيظ (الغرب) السنافق، أن مسؤولية الرق لا تقع على عاتق الأفريقين. أولاً، لأن الرق لم يكن البتة طراز إنتاج في أفريقية قبل وصول الأوروبيين. وثانياً لأن مؤسسة تجارة العبيد اصطدمت بمقاومة الأفريقين. وأخيراً لأن طلب اليد العاملة الخاضعة للأوروبيين لم يحدث هذه التجارة بعد إبادة هندود أمركة إبادة جماعية وحسب، بل عمل على توسيعها وتنشيطها.

لقد كان من الممكن حدوث لقاء آخر بين أفريقية والغرب على نحو يتعناه الأفريقيون. من ذلك مثلاً أن إمبراطور الحبشة (لينا دنكل) غمى سنة (1520) إدخال تقنيات أوروبية إلى بلاده. وقد كتب الإمبراطور من أجل ذلك، إلى البابا (ليون العاشر)، وإلى ملوك البرتغال (عمانوئيل الأول)، و(جان الثالث). وفي القرن الثامن عشر أراد ملك (داهومي) (أكاجا تروودو) القضاء على تجارة العبيد واقترح اللجوء إلى التعاون التقني من الأشخاص الأوروبيين، وأرسل إلى (لندن) سفارة في طلب ذلك. ورغب (ادبو وار) ملك (الأشانتي) (1720-1756) إلى الأوروبيين إقامة معامل تقطير في بلاد (أشانتي). وفي مستهل القرن التاسع عشر رحا كذلك ملك (كالابار) (في شرق نيجيريا) الإنكليز في بناء مصفاة للسكر. ولقي هؤلاء جميعاً رفضاً واحداً: لقد كان (الغرب) يحتاج إلى الحيلولة دون نمو أفريقية الاقتصادية لكي لا تنافس الرأسمالية الناشئة، ولكي تبقى أسواقها مفتوحة أمام البضائع الأوروبية.

إن الرأسمالية الأوروبية، وقد أصبحت مركز منظومة اقتصادية عالمية. هي التي أعادت الرق إلى الوجود، وفرضته خلال ثلاثة قرون من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر.

وعلى هذا النحو ولدت الثروات العظمى للمشاريع الرأسمالية في الوحل وفي الدم.

وقد اتسعت موانئ البحر: (ليفرپول)، (نانت)، (بورديو)، (اشبيلية) بفضل النخاسة. ويرجع ازدهار صناعة المنسوجات في (لانكشير) إلى اتساع (ليفرپول) المختصة بتجارة العبيد.

وقد يكون من اليسر الإلماع إلى سلالة الأسر الرأسمالية الكبرى. فقد أسس (دافيد والكسندر بريكليس)، وهما تاجرا عبيد، بما غنما من تجارتهما، (مصرف بريكليس) الشهير سنة (1756). وكان مؤسسو شركة (لويدز)، وهي اليوم سيادة التأمين العالمي، من صغار أصحاب المقاهي في لندن عندما انصرفوا إلى تجارة العبيد وكان ذلك أول مصدر ثرائهم. وكان (جيمس واط) يعرب عن امتنانه الدائم لنخاسي (الهند الغربية) الذين مولوا أبحاثه حول الآلة البخارية، مثلما فعل (مالتوس) الذي أنفقت عليه (شركة الهند الغربية) فتصور «نظريته عن السكان» وهي تسوّغ جرائم أسباده.

وفي فرنسا أيضاً، يرث عدد من «الأسماء الكبيرة» اليوم في (بورديو) أو في (مرسيليا) نخاسي القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر وقد غدوا تجاراً أو ممولي السفن البحرية أو صناعيين في القرن العشرين. وفي القرن الثامن عشر كانت (شركة الهند الغربية) تمثل 20٪ من التجارة الخارجية الفرنسية.

أما أسماء (موريل) و(بروم) و(مانويل إخوان) و(بوهان وتيسيه) و(دلماس) و(كلاستر) فإن لها رنيناً آخر في (السنغال) و(مالي) و(موريتانيا). وكذلك فإن للمؤسسات المرسيلية التي انتقلت هي أيضاً من نخاسة العبيد إلى «التجارة الاستعمارية» نسباً دالاً، وحاضراً ماثلاً بغيرته، عندما دخلت غداة الحرب العالمية في (الشركة الفرنسية لأفريقية الغربية) ونالت أرباحاً تتراوح بين 90٪ سنوياً وذلك في سني الخصب وبن 25٪ في السنوات المجاف.

وتلكم هي شهادة الشرف في «تطور» الرأسمالية الكبرى. ولنذكر أخيراً أن «تطور» الولايات المتحدة في القرن التاسع عشر يرجع إلى التجارة الخارجية التي

كانت تلور حول محور تجارة العبيد: ففي سنة (1830) كان القطن الذي يزرعه العبيد يولف نصف صادرات الولايات المتحدة.

فكيف تمّ منادٍ إلغاء الرق؟

إن الرق لم يُلغ لأسباب أخلاقية في الأزمنة الحديثة مثلما لم يُلغ الرق القديم في المسيحية. ولم يمنع «المذهب الإنساني» ذو النزعة الإيلية في عصر النهضة استئناف الرق بوجه من الوجوه. ونحن نرى الدستور الأميركي في سنة (1776) بمقدمته الشهيرة التي تنص على «أن الناس جميعاً خلقوا أحراراً» يتكيف بصورة مريحة جداً مع هذا الرق الذي كان مصدر الازدهار إلى ما يقرب من قرن آخر. وعندما أعلنت الثورة الفرنسية حقوق الإنسان والمواطن، وأكدت في مقدمة وثيقة هذا الإعلان على أن «الناس جميعاً يولدون أحراراً ومتساوون في الحقوق» احتوت من تطبيق مبادئ «الحرية والمساواة والأخاء» على العبيد السود في (الانتيل).

لقد ألغى الرق لأسباب اقتصادية.

فقد كان الرق مصدر ربح في تحقيق التكس الأول لرأس المال في مناجم الذهب أو الفضة أو في حقول زراعة القطن. وقد كان من الممكن عند الاقتضاء الإكتفاء بالقسر المباشر لتنفيذ الأعمال الأولية. وفي الولايات المتحدة كان العبيد يملحون الضرر، فوق ذلك، بالأدوات بل ينظمون عمليات التعريب أحياناً.

وحينما ظهرت الثورة الصناعية في أوروبا تناقص الربح الحاصل عن الرق شيئاً بعد شيء: ونجم عن شروط العمل التقنية الجديدة ضرورة البحث عن حوافز أخرى غير الإكراه الجسدي، وذلك لربط العامل بخوف اقتصادي من فقدان مخبزه وخبره أسرته.

وأن حرب الانفصال في الولايات المتحدة سنة (1861) هي الحرب التي قاتل فيها (الشمال) الصناعي من أجل إرغام (الجنوب) الزراعي على إنهاء الرق وإقامة علاقات رأسمالية حقيقية تشمل البلد كله، حتى في الزراعة.

ومن الجدير بالملاحظة أن البلدان الأوروبية ألغت الرق بحسب ترتيب دخولها في نطاق الثورة الصناعية: انكلترا أولاً، ثم فرنسا، عندما أخذ الرعب الحاصل عن الرق بالتضاؤل شيئاً فشيئاً، ولم يعد قادراً على خدمة «النمو» الاقتصادي اللاتى.

وعندئذ جرى الانتقال من نخاسة العبيد إلى الحركة الاستعمارية بالمعنى الصحيح. ولم تعد اليد العاملة الأفريقية موضع استغلال خارج أفريقية، بل داخلها. ولقد كان من الواجب على عامل في المناجم النيجيرية في (انوكو) أن يشتغل سنة أيام ليكسب الأجر الذي كان عامل منجم في (إيكوسية) أو في (المانيا) يكسبه في ساعة واحدة. وكان سائق العربات الصغيرة في مناجم (روديسية) الشمالية يكسب ثلاثة جنيهات استرلينية في الشهر ويكسب العامل الأبيض الذي يقوم بالعمل ذاته ثلاثين جنيهاً.

وفي الثلث الأخير من القرن التاسع عشر أصبح التفوق العسكري الأوروبي تفوقاً ساحقاً: صنع الرشيش (رشيش مكسيم سنة 1883) والأسلحة الأوتوماتية بوجه عام، والمدفعية الخفيفة، وقد أتاح ذلك الانتقال إلى مرحلة جديدة من استغلال أفريقيا، مرحلة الاستعمار بالمعنى الصحيح. وقد بدأ ذلك من (مؤتمر برلين) سنة (1885) حيث تقاسم النصور الاستعماريون الجشعون أفريقيا بحسب خطوط تخوم عمودية على قطعة الساحل التي يحتلها كل منهم آنئذ، ثم بدأ غزو الداخل لممارسة رقابة سياسية وعسكرية تتيح الاستغلال اللامحدود.

وكانت الذريعة المعلنة في كل مرحلة جديدة من الاحتلال الأوروبي هي... إنهاء الرق! وبما أن الرق أصبح عائقاً في وجه الأشكال الجديدة للنمو الرأسمالي فإن الأقطار الأوروبية صارت تعادي أيضاً المنظومة التي كان الرق يفيلها في المرحلة السابقة.

ومن الطبيعي أن يولد المذهب العرقي من الحاجة إلى تبرير هذا المشروع: إن شعباً لا يمكن أن يضطهد شعباً آخر ويستغله إلا إذا اعتقد، أو حُمل على الاعتقاد، بأنه خير منه. وقد تكشف الأمر حتى في أكثر بلدان أوروبا تحلفاً في القرن التاسع عشر، البرتغال، عن أن له موهبة «مُحدين» الأفريقيين».

وفي المرحلة الاستعمارية، المرحلة التي يتطلب الاقتصاد الاستعماري فيها السيطرة السياسية، كان المختزل هو الآتي: تجهز جيشاً للغزو، ونوجهه إلى البلدان المستهدفة. وأحياناً نبحث عن ذريعة. ففي (تونكين) مثلاً كان اغتيال بضعة مبشرين من اغتصبوا الأرض كافياً لوطيط وجدان الغزاة.

الجيش الغازي يذهب للذود عن الديانة الغربية المسيحية. وتصبح الطريق ممهدة بعد مروره أمام التجار. وهنا أيضاً نجد المختزل بسيطاً جداً: المبشر أولاً، ثم الجندي، وأخيراً التاجر.

وهذا الشكل من الاستعمار يستند إلى اضطراب الرأسمالية الصناعية للتصرف بمواد أولية وباليد العاملة الرخيصة من جهة، وإلى التصرف من جهة أخرى بالأسواق من أجل بيع منتجات البلد الأم. وقد حوّلت النظرية التي تستند إليها هذه المنظومة كل من (ستورث مل) في (انكلترا) و(جول فري) في فرنسا.

ولعل غير ما نعرّف به الاستعمار هو أن نرجع (بالاستناد إلى الجريدة الرسمية) إلى الخطاب الذي ألقاه (جول فري)، منظم غزو (تونكين) في المجلس النيابي بتاريخ 28 تموز/يوليو 1885.

«نعم إن لنا سياسة استعمارية، سياسة توسع استعماري تستند إلى منظومة (...) وهذه السياسة الاستعمارية تركز على قاعدة ثلاثية: اقتصادية، وإنسانية، وسياسية».

1 - الحجة الاقتصادية

«إن الشكل الأول من أشكال الاستعمار هو الذي يقدم المأوى والعمل لزيادة السكان في البلدان المختلفة أو لتلك البلدان التي تفيض بالسكان».

«ولكن ثمة شكلاً آخر للاستعمار، هو الذي يتكيف مع الشعوب التي نجد عندها إما زيادة في رؤوس الأموال أو زيادة في المنتجات».

وهذا هو الشكل الحديث.

إن المستعمرات تشكل بالنسبة إلى البلدان الغنية توظيف رساميل تعود بأعظم الأرباح. وقد أفرد (ستورت مل) الشهير فصلاً في كتابه لإيضاح هذه الحجة وخلاصته: «إن الاستعمار بالنسبة للبلدان القليلة الغنية هو إحدى أفضل العمليات التجارية التي تستطيع ممارستها». «... وأنا أقول إن فرنسا التي غصت دائماً بالرساميل وصدرت إلى الخارج كميات كبيرة منها (ذلك أننا نستطيع أن نحسب بأرقام المليارات الرساميل التي يصدرها هذا البلد العظيم)، أقول إن فرنسا، وهي جد غنية، تفيد من النظر في هذا الجانب من المسألة الاستعمارية».

«ولكن ثمة، أيها السادة، جانباً آخر أكثر أهمية من هذه المسألة، وهو يذّ إلى حد كبير ذاك الجانب الذي ألمعت إليه. إن المسألة الاستعمارية هي بالنسبة إلى البلدان التي وهبتها طبيعة صناعتها ذاتها المقدرة الفارقة على التصدير، المسألة هي مسألة الأسواق بالذات».

«وفي الأزمنة التي تمرّ بها جميع الصناعات الأوروبية قاطبة يكون تأسيس مستعمرة هو خلق سوق».

2 - الحجمة الإنسانية

يسأل السيد (كميل بلتان): «ما هي هذه الحضارة التي تفرضها طلقات المدافع؟».

ويجيب (جول فري): «إليك، أيها السادة، النظرية. إنني لا أتردد في القول إن المسألة ليست مسألة سياسية، ولا مسألة تاريخ، بل هي ميتافيزياء سياسية. أيها السادة، علينا أن نقول بصوت أعلى وبمزبد من الحق! يجب أن نعلن بصراحة أن للشعوب العليا حقاً تجاه الشعوب الدنيا... (اضطرابات في عدد من المقاعد في الطرف الأقصى من اليسار).

السيد (حول مين): «أبحررو على هذا القول في البلد الذي أعلن حقوق الإنسان!».

السيد (دي كيوت): «هنا تبرير الرق ونخاسة الزنوج».

(حول فري): «إذا كان السيد (مين) المحترم على حق، وإذا كانت وثيقة حقوق الإنسان قد كتبت لزنوج أفريقية الاستوائية، إذن بأي حق يمكنكم أن تفرضوا عليهم المبادلة والتجارة؟ إنهم لا ينادونكم».

3 - الحجة السياسية

«أقول إن السياسة الفرنسية الاستعمارية، سياسة التوسع الاستعماري، تلك التي حملتنا، في ظل الإمبراطورية، إلى (سايغون) و(كونششين) والتي مضت بنا إلى (تونس) وقادتنا إلى (مدغشقر) - أقول إن هذه السياسة التوسعية الاستعمارية قد استوحيت من حقيقة ينبغي بالرغم من ذلك أن تلفت إليها أنظاركم لحظة واحدة، وهي أن بحرية مثل بحرنا لا تستطيع أن تستغني فوق سطح البحار عن وجود ملاحيء مئينة وعن توافر حماية ومراكز تموين».

«ولمذا كنا نحتاج إلى (تونس) ونحتاج إلى (سايغون) وإلى (كونششين)، ولذلك أيضاً تلزمنا (مدغشقر) ونجندنا في (ديكو سواريز) وإننا لن نغادرها إلى الأبد».

وفي ص (1068):

إن الأمم في العصر الذي نعيش فيه ليست عظيمة إلا بالفاعلية التي تنميها، وهي ليست عظيمة «بإشعاع مؤسساتها السلمية».

«... وعلى بلدنا أن يستعد لصنع ما تصنع سائر البلدان، وما دامت سياسة التوسع الاستعماري هي الحافز العام الذي يحفز في الوقت الحاضر جميع دول أوروبا، فينبغي أن يحظى لدينا بمده».

•

هذه هي نصوص بناء الإمبراطورية التي تتحلى بميزة أنها لم تلجأ إلى مزاعم حب البشرية في ادعاء الرسالة التمدينية والدينية أو الأخلاقية الخاصة (بالغرب)، وهي تكشف بوقاحة عن دوافع الاستعمار الحقيقية.

وللطرائق التي استخدمتها (انكلترة) في (المهند) دلالة مميزة. إنها لا تزود في تدمير الصناعة اليدوية الهندية واقتصاد الغذاء كله. فالمهم وحده هو النتيجة الماثلة في جعل الهند تختص آنذاك بزراعة القطن الذي سيصنع بعد ذاك في (ماتشستر) ويعاد تصديره بصفته منتجاً تاماً لبيع في الهند.

زراعة واحدة، وإنتاج واحد، يمثلان الوجه الأساسي لهذا النمط من الاستعمار. ولا بد من توسيع زراعة القطن على حساب الزراعة التقليدية دون أكرثات بمحاجات الشعب الأصلي. وقبل ذلك كان ثمة اقتصاد غذائي يتيح توازناً شبه صحيح في المنتجات التي يحتاج إليها السكان.

ونحن نرى في «السنغال» ظاهرة من النوع ذاته. فعندما فرض كبار صانعي الزيت الفرنسيون (ولا سيما فريق زيوت «لوسبور») وحدة زراعة فستق العبيد (من 80 إلى 85٪ من إنتاج السنغال) فإن ذلك قد جرى على حساب الزراعات الغذائية. ونجم عن هذا التوجه نتيجةتان رهيبتان: تجريح السكان وتسميم الأرض أي تشكل طبقة من الغضار الأحمر على سطحها يجعلها غير صالحة لأية زراعة.

وفي عهد (كريستين) ملكة البرتغال، كانت البرازيل مستودع الذهب والأحجار الكريمة. وقد أتاحت لي فرصة أن أرى في مقاطعة (مينا-جيروي) مدخل (الدورادو) القديم، وهو يشبه الجحيم: من جهة أولى توجد مقبرة، ومن الجهة الأخرى مأوى المسلولين.

وعندما نضرب معين المنجم أصبح ربيع الاستغلال متناقصاً باطراد. وعندئذٍ ظهر الاتجاه إلى تنمية زراعة قصب السكر في السوازيل. وعندما كف السكر عن أن يعود بأرباح كافية تقرر زرع البن. وعلى هذا النحو تمت تصفية الزراعات الغذائية ولم يكف القطر عن معرفة مجامع غنيمة ما زال الشمال الشرقي يعانيها إلى اليوم.

وفي (الأمازون)، عندما كان المطاط لا يزال ذا ريع كبير جداً توسعوا في زراعة شجر المطاط ونجم عن اكتشاف المطاط الصناعي أن وقعت البلاد في حالة رهبة من البؤس.

لقد كانت الجزائر قبل وصول الفرنسيين سنة (1830) بلداً يصدر القمح. وقد استطاعت جيوش الثورة والإمبراطورية أن تفتدي بالقمح الجزائري الذي أرسله (الداي)، ومضى هذا الأخير في أريحية فروسية حتى إلى عدم المطالبة بدفع ثمن قمحه بعد سنة 1816. وعلى الرغم من ذلك، لم تمر بضعة أعوام حتى قرر أن يقابل إصرار فرنسا على الامتناع عن تسديد ديونها بطرد القنصل المناوئ (دوفال) باعتباره ذلك تدهوراً ثانياً. وقد حدث ذلك سنة (1830) وأصبح ذريعة لتدخل قوى الجيش الفرنسي.

وعندئذ فرضوا على بلد إسلامي تحريم ديانته الخمر وحلّة زراعة الكرمة. وبذلك قضى على الاقتصاد الغذائي الذي كان سائداً من قبل. وأصبحت الجزائر تستورد القمح بعد أن كانت تصدّره. وقد أحيطت تبعيتها منذ ذلك الحين على الصعيد الاقتصادي بكفالة مزدوجة: لتصدير خمرها وهي لا تدري ما تصنع به، ولا استيراد القمح الذي تحتاج إليه.

وعندما كانت بعض الصناعات تفقد بعض سرعتها في البلد المستعمر، كما كانت حالة الصناعات النسيجية، كان أصحابها ينقلونها جزئياً إلى المستعمرات. وهذا هو الجانب الثالث من جوانب الاستعمار.

وعلى هذا المتوال نجدنا أمام تشوهات حقيقية تصيب الاقتصاد. ومن الطبيعي أن يؤكد المسؤولون أنهم إنما عملوا ما عملوا «إسهاماً في تنمية» هذا القطر أو ذاك. والواقع أن إقامة هذه المنشآت الصناعية قد أتاحت زيادة الصادرات من تلك الأقطار، وذلك إذا أخذنا بالإعتبار الأرقام المطلقة. بيد أن هذه الصناعات لم تكن إلا من شأن المستعمر وحده.

والحادث الجديد هو أن الإدارة الاستعمارية للدول أمتست بسرعة أداة بين الشركات الخاصة تقيدها في تحقيق الاستغلال الاقتصادي الأعظمي بفضل الشرطة والجيش والمحاكم والإدارة بمجملتها. وهذا الجهاز القمعي كله ينهض بدور كلب حراسة الرأسمال.

وقد أفصح بناء الإمبراطورية عن ذلك بوضوح. فلنستمع إلى شهادة واحد من أشهرهم وهو المارشال (بوجو). فقد صرح في خطاب ألقاه في المجلس النيابي بتاريخ 24 كانون الثاني/يناير 1845 قائلاً:

«أتعرفون لماذا ذهبنا حتى (بسكرة) و(ولد نايل) على مسافة 130 كلم من الشواطئ؟ لكي نشق لأنفسنا طرقاً تجارية إلى الداخل. وقد قمنا كما يقوم (الإنكليز) بحرب المصلحة وسرنا بيدنا سيف وبالأخرى متر. ومنذ هذه الفتوحات تمّ تقدم واسع في التجارة الجزائرية... ولم أستطع أن أتابع مسيرة أقمشتنا، ولكنني لن أدهش إذا وجدت كثيراً منها قد وصل حتى إلى (تومبكتو). وهذه هي الأسباب التي من أجلها وسعنا، لا أقول احتلالنا، بل سلطتنا... وقد عينا رؤساء يقومون بأعمال شرطة الطرق لحماية تجارتنا، وإمارتنا، وإدارتنا».

وكتب الجنرال (جويرار) وزير الحرب في كلامه على أهداف غزو الجزائر عسكرياً غداة إنزال الجيوش في (سيدي فرج) سنة (1830):

«إن هذا الغزو يستند إلى أهم الأوامر وأكثرها ارتباطاً بالأمن العام في فرنسا، بل وفي أوروبا: افتتاح سوق كبرى لتصريف السلع الفائضة عن شعنا وبيع منتجات مصانعنا لقاء الحصول على منتجات أخرى غريبة عن أرضنا ومناعتنا».

وثمة المارشال (ليوتي)، وهو أيضاً من بناء الإمبراطورية، وهو يعي كل الوعي هدف كل استعمار. وقد عرّف على خير وجه معنى «الحماية» الفرنسية في (المغرب) في تقريره إلى الحكومة الفرنسية بتاريخ 16 حزيران/يونيو 1915. قال:

«على الحماية الفرنسية أن تقدم للبلد الحد الأقصى من النمو الاقتصادي لكي تفسح المجال أمام أفضل نفع يعود على التجارة والصناعة، وذلك ما ينبغي أن يكون موضوع كل عمل استعماري».

ويعني في تحديد المعنى الدقيق للحروب الاستعمارية في خطابه أمام (العصبة البحرية والاستعمارية) في باريس بتاريخ 18 آذار/مارس 1921. قال:

«ينبغي ألا ننسى... أنه بسبب... وجود سور حي يعرض صلور أصحابه كل يوم لمحاربة المنشقين بغية أن يتاح للتجارة وللصناعة ولرجال الأعمال أن يستثمروا ذلك البلد، وأنه بفضل هذا الدم المراق يوماً يمكن كسب المال وتحقيق الأرباح وإنهاء المحال الاقتصادي والصناعي في فرنسا»⁽¹⁾.

أما بصدد الوسائل فإن المارشال (پوجو) لم يكن أقل صراحة:
«يجب القيام بغارة كبرى في أفريقية شبيهة بما حققه الفرنج وما قام به الفوط»
(عطاب في المجلس بتاريخ 14 أيار/مايو 1840). وهو يشرح في الخطاب ذاته السبب بقوله:

«لا بد من مستعمرين. لا بد من نطق ملكي يدهم بالأرض في أفضل الأوضاع، في (تلمسان) و(مسكرة)».

«وحيثما ستوجد مياه صالحة وأرض خصبة ينبغي أن نضع المستعمرين دون أن نبالي بمن يملك تلك الأرض. وينبغي أن نوزع ملكيتها التامة بينهم. وفوق ذلك، يكفل ضم النطق الملكي الأسلحة والذخائر لينودوا عن أنفسهم».

وقد سُجلت النتائج في تقرير أعدته «لجنة التفصي الحكومية» سنة 1883:

«لقد استولينا على أملاك المؤسسات الدينية، وأقمنا حارساً قضائياً على أملاك طبقة من السكان هم الذين وعدنا باحترامهم... واستولينا على ملكيات خاصة دون

(1) «أقوال فعل» - المارشال (ليوتي) (طبعة ارمان كولان - باريس 1948).

تقديم أي تعويض، بل مضينا، على العكس، حتى إلى إرغام الملاك بعد استملاك أملاكهم على دفع أجور هدم بيوتهم، بل وحتى المساجد؟

«لقد دنسنا المسعبد والأضرحة وحرمة المنازل والأمكنة المقدسة الإسلامية».

«ذبحنا أناساً يحملون تصاريح المرور وقتلنا لمجرد شبهة جماعات سكانية بأسرها وما لبثت أن اتضحت براءتها. وحكمنا على أناس اشتهروا بالقداسة في البلد أناس أحرار، وذلك لأنهم كانوا يتحللون بقدر من الشجاعة جعلهم عرضة غضبنا حين توسلوا للشفاعة عن مواطنيهم البائسين. وقد وجد أناس استأغوا إدانتهم، وآخرون متمدينون قاموا بإعدامهم».

الاستعمار نهب. ولكنه بالدرجة الأولى قتل. ونحن لا نضيف أي تعليق على شهادة هؤلاء «الأبطال»: (بوجو)، (كافينال) (سان ارنو) وغيرهم من الأقل شهرة:

فلتقتصر على قراءة رسائل مارشال المستقبل (سان ارنو):
«لقد اتسع النهب الذي بدأه أولاً الجنود، وامتد بعدئذٍ إلى الضباط؛ وعندما أعلنت (قسنطينة) اتفاق، كما يحدث دوماً، أن آلت الحصنة الأغنى والأكثر إلى قيادة الجيش، وإلى ضباط الأركان العامة» (الاستيلاء على قسنطينة - تشرين الأول/أكتوبر 1837).

«إنهم يغيرون ويحرقون ويهلمون البيوت، ويقطعون الأشجار». (منطقة ميليانا - حزيران/يونيو 1842).

«لقد تركت بعد مروري حريقاً هائلاً. فقد كانت القرى كلها، وهي قرابة مائتين، قد احتزقت، ودب الفساد في بساطتها، وقطعت أشجار زيتونها». (القبلي الصغير - أيار/مايو 1851)⁽¹⁾.

(1) هذه النصوص كلها مأخوذة من «رسائل» المارشال (سان ارنو) (الجزء 1 ص 141، 313، 325، 379، 381، 390، 392، 472، 474، 549، 556؛ الجزء الثاني ص 83، 331، 340).

واليكيم ما كته الكولونيل (فوريه) سنة 1843:
«انطلقت سبع كاثب من (ميليانا) و(تشرشل) بغية أن تعيث في الأرض الفساد
وتخطف أكثر ما تستطيع من القطعان ولا سيما من النساء والأطفال. فقد كان
الحاكم، وهو (بوجو)، يريد بث الذعر بين السكان بإرسالهم إلى فرنسا»⁽¹⁾.

وفيما يلي شهادة الكولونيل (موتياك) في «رسائل جندي».
«يعيش (لامورسير)! فمثل هذا اسمه الصبيد بكاء وهناء... أن هذا «الجنرال»
الشاب الذي لا يقف في وجهه عائق هو الذي اخترق الموقع في لسمحة من الزمان،
واقطع (العرب) من غاباتهم في دائرة من خمسة وعشرين ميلاً، وسلبهم جميع ما
يملكون: من نساء، وأطفال، وقطعان، وماشية إلخ» (1 شباط/فبراير 1841).

وفي منقطة (مسكرة)، في السابع عشر من كانون الثاني/يناير 1842:

«لاحقنا العدو وانتزعنا منه النساء والأولاد والماشية والقمح والشعير...».

وفي الحادي عشر من شباط/فبراير 1842:

«وبينما كنا نخلق هذه الناحية أخذ الجنرال (بودو)، وهو ذاك الحلاق الممتاز،
يعاقب قبيلة في أطراف (شليف) ويتترع منها بالقوة النساء والأطفال والماشية».

وعندما سيجد (موتانياك) نفسه هذه المرة في منطقة القبائل الصغرى سيطبق
طريقة (لامورسير)⁽²⁾.

(1) حملات أفريقية للكولونيل (فوريه) ص 310. وسنجد شهادات مماثلة في مذكرات فاتح آخر
هو الكولونيل (بلان) (رسائل مألوفة عن الجزائر).

(2) عندما احتفل المارشال (ليوني) في الثامن من أيار/مايو (1910) بالآبذة المقامة على شرف
(لامورسير) أثنى عليه بقوله الذي لا يحتاج إلى أي تعليق (أقوال فعل ص 58):
«إنه يجب الحرب، الحرب النبيلة. ولكن كان من الرزي الذائع الآن ألا ننظر إلى غم ضرور
الحروب فإن علينا أن نتذكر، بل ألا نخاف من أن نصريح عاليا عن الفضائل التي تنجبها على
مر الأيام... أن الصالحين يقدون في الحرب أكثر صلاحاً، والسيئين يصبحون صالحين. ولكن
وجدت حرب نبيلة فإنها، من دون سائر الحروب، الحرب الاستعمارية».

«أقمنا في مركز البلدة وأحرقنا وقتلنا وعشنا فساداً في كل شيء... وبالرغم من ذلك قاومتنا بعض القبائل، ولكننا طاردناهم من كل جهة لتأخذ منهم نساءهم وأطفالهم وماشيئهم» (2 أيار/مايو 1843).

«تسألني في فقرة من رسالتك عما تفعل بالنساء اللواتي نأخذهن. إننا نحفظ بقسم منهن رهائن، ونبادل قسماً لقاء عيول والباقي يباع بالمزاد يبيع حيوانات الذبح» (رسالة من مسكرة بتاريخ 31 آذار/مارس 1842).

واليكم شهادة كونت (دي هاريسون) في كتابه بعنوان «صيد البشر» (ص 133، 347، 349). إنه يصف عمل إحدى الكتائب التي شارك فيها، ويدون أنه شعر ببعض النفور:

«صحيح أننا كنا نعود بملء برميل صغير من الأذان السقطوعة مثنى مثنى من أجساد الأسرى أصدقاء كانوا أم أعداء... وكانت هناك ضروب من القسوة لم يسمع بها أحد من قبل، إعدامات أمر بها من أمر بهودة، ونقلها الجلاذون بهودة بعيارات نارية أو بضربات سيف تنال أولئك المساكين الذين كان أعظم ذنب اقترفوه أحياناً أنهم أرسلونا إلى مستودعات فارغة».

«وقد أحرقنا القرى التي مررنا بها وكان أهلها قد هجروها وعشنا فيها سلباً وهدماً... قطعنا أشجار نخيلها ومشمشها لأن أصحابها أعوزتهم القدرة الضرورية على مقاومة أميرهم ومنعه من المرور من الدرب المفتوح للناس كافة لدى هذه القبائل الرحل. وقد اقترفنا جميع هذه الأعمال الممجية دون إطلاق عيار ناري واحد، لأن السكان كانوا يفرّون قبل وصولنا وهم يعدون قطعانهم ونساءهم ويهجرون قراهم».

لقد كان الجنرال (يوسف) قائد هذه الكتيبة. ويروي المؤلف نفسه عن هذا القائد الحادثة التالية:

«في سنة 1857 هب العارشال (راندون) الذي كانت أجداد (سان ارنو) تخرمه الرقاد إلى الهجوم على منطقة (القبائل) لتدريب رجاله وعددهم خمسة وعشرون ألفاً وتكرار الحرائق التي قام بمثلها أسلافه. وفي هذه الحملة قبل للجنرال (يوسف): «أيها القائد، هذه قبيلة أخرى سئمت الحال وطلبت الأمان». فأجاب (يوسف): - كلا، يوجد في جناحنا الأمير هذا الكولونيل المسكين الذي لما يحصل بعد على شيء. فلندع له هذه القبيلة ليسحق عظامها بما يكفل له نشرة وبعدئذ سنعطيهما الأمان».

«إن أذان السكان الأصليين ظلت تساوي عشرة فرنكات لكل زوج منها، وبقيت نساؤهم فريسة صيد ممتازة».

لقد أباد ثلاثة ضباط فرنسيون هم (كافينياك) و(بيليسيه) و(سان ارنو) في سنة واحدة، وفي ثلاث نقاط مختلفة، ثلاث قبائل عن بكرة أيها (رجال، نساء، أطفال) حين التحأت إلى المغائر وذلك بإحراقهم وخنقهم بالغاز وهم أحياء.

وفي 19 حزيران/يونيو 1845 التحأت قبيلة (ولد رياح) بعد أن طردتها كسائب (بوجو) المحرقة من فراها إلى مغارة. فعمد الكولونيل (بيليسيه) إلى إشعال النار في فوهة المغارة طوال النهار والليل. وإليك رواية شاهد عيان:

«من ذا الذي يستطيع وصف هذه اللوحة؟ أن ترى في منتصف الليل، وفي ضوء القمر، كتبية من الجيوش الفرنسية تضرم نار جهنم كلما خبت. وأن تسمع الأنين الخافت لرجال ونساء وأطفال وحيوانات. وتمزق الصخور المتكسلة التي تشقق وتتهار... وفي الصباح، عندما عملوا إلى تنظيف مدخل المغائر... كانت ثمة جثث الأبقار والحمر والخراف... وبين البهائم كان يتكلس تحتها رجال ونساء وأطفال. وقد شاهدت جثة رجل يضع ركبته في الأرض ويده تمسك متشنجة بقرن بقرة. وأمامه كانت امرأة تحتضن طفلها بين ذراعيها. لقد اختنق هذا الرجل عندما كان يحاول حماية

أسرته من غضب هذا الحيوان... وقد عثوا 760 جثة...». (أفريقية الفرنسية، ص 442).

تري في الأمر جريمة سادية؟ كلا. إنه أمر أعلى. ذلك أن الحاكم العام (بوجو)، (دوق ايسلي)، قد أرسل إلى الكولونيل (بيليسيه) الأمر الآتي:

أورليانفيل 11 حزيران/يونيو 1845

«إذا انسحب هؤلاء الجراء إلى مغاراتهم فعليك أن تقلد (كافينياك) في (سبها). دخنهم إلى الحد الأقصى، مثل الثعالب». (نقلًا عن: المجلة الأسبوعية - تموز/يوليو 1911 - مقالة الجنرال دير كاجاكس).

لقد أمر (بوجو) قائلًا: «قلد كافينياك». وكان (كافينياك) وهو الذي سيصبح الحاكم العام في الجزائر، وسصبح قناص العمال في باريس، قد اقرّف الإثم ذاته قبل فترة من الزمن.

وقد أثار أمر (موسكوا)، ابن المارشال (ني)، في مجلس الأعيان هذه الفطائع. وطلب المارشال (سولت)، وزير الحرب، الشرح من (بوجو). وإليكم جواب (بوجو):

رسالة (بوجو) إلى المارشال (سولت).

إدارة ذاتية

العمليات العسكرية

سري

الجزائر في 18 تموز/يوليو 1845

سيدي المارشال

«تسألني في برقيتك بتاريخ 12 تموز/يوليو أن أوافيك بمعلومات جديدة عن قضية مغامر (ولد رياح) البائسة».

«إني آسف يا سيدي المارشال لأنك ظننت أن من الواجب أن تلوم بدون تلمظ سلوك السيد الكولونيل (بيليسيه)، وهذا ينطوي على لوم يتناول كل الأمور القاسية التي لم يكن للجيش منلوحة من أن يقوم بها لتحقيق هدف فرنسة. وقد قلت لك سابقاً إني أحمل مسؤولية فعل السيد الكولونيل (بيليسيه)».

«ينبغي أن نعطي الجمهور أفكاراً أصح عن ضرورة القيام بأعمال قاسية لإتمام خضوع البلد خضوعاً حقيقياً، وبدون ذلك لا يمكن أن يوجد استعمار، ولا إدارة، ولا حضارة. إذ لا بد من أن يقبل السكان قانوننا من قبل أن ندير ونحضر ونستعمر. وقد برهنت آلاف الأمثلة على أنهم لا يرضون بقانوننا إلا بالقوة، وهذه القوة عاجزة إذا لم تتل من الأشخاص والمصالح».

وهذا ما ينبغي ألا تكف عن تكرار قوله حتى يفهم».

وبعد انقضاء شهر على حادثة الكولونيل (بيليسيه) جاء (سان ارنو) بدوره في 12 آب/أغسطس 1845 وحول على مقربة من (تينيس) إحدى المغائر إلى «مقبرة واسعة» احتوت «خمسمائة لص». ولكن التدخل لم يثمر سوى أن جعله حذراً: فقد أخفى مأثرته.

«إن أحداً لم ينزل إلى المغائر، أحداً... سواي... وقد حكى تقرير سري كل شيء إلى المارشال (بوجو) بكلام بسيط، دون شاعرية وهيبة ولا صور»⁽¹⁾.

•

إني لا أحسبني مضطراً إلى الاعتذار عن هذا الإسهاب بذكر هذه المقتبسات لأنها لا توجد إلا نادراً في الكتب المدرسية، ونحن نعلم إلى حد كاف نتائج هذا الصمت الرسمي على تكوين العقول إبان المراحل الأخيرة من الحرب في الهند الصينية وفي الجزائر.

(1) نقلاً عن «رسائل المارشال (سان ارنو)» الجزء الثاني ص 37.

لقد أتاح الاستعمار، على هذا النحو، الاستيلاء على المناجم، وعلى الأراضي العربية.

وقد كتب الكولونيل الإنكليزي (كوركان) عندما أصبح مستعمراً في (كينيا) بكل وقاحة: «سرقنا أرضهم. وبقي أن نسرق أذرعتهم. وأن العمل الإجباري هو النتيجة اللازمة لاحتلالنا البلاد».

استُعمل العمل الإجباري، بادئ ذي بدء، في الأشغال العامة، أي في بناء القصور للحكام، والسجون للأفريقيين، والشركات للجنود، و«الفيلات» للموظفين.

ثم استُعمل لتقديم بنية تحتية للمشاريع التعدينية أو الزراعية أو التجارية الموجودة في بلد المستعمرين، على نحو أن تزيد من ربح الاستثمارات الخاصة: طرق، سكك حديد، موانئ، كل ذلك كان يشاد لمصلحة استغلال البلد المستعمر حصراً. وهناك مثل أصبح شهيراً في كتاب (اندره جيد) سنة 1927 وعنوانه: «رحلة إلى الكونغو» ألا وهو مثل بناء السكة الحديد بين (برازافيل) و(البوانت السوداء) (1920-1933). وقد احتاجت المائة والأربعون كيلو متراً الأولى إلى سبعة عشر ألف جثة. وفي كل سنة، خلال إثني عشرة سنة، كان ما يزيد على عشرة آلاف «ساكن أصلي» يساقون إلى مكان التمديد، وكان أكثر من ربعهم يموت من الإنهاك أو المرض.

وليس ذلك من باب الاستثناء ولا الخطأ ولا الإفراط: بل إنه منطق «الاستعمار» المنطق المحترم.

وقد وصف الصحافي الاستطلاعي الشهير (ألبرت لوندره) فظائع صيد الإنسان هذه في منطقة تريو على ألف كيلومتر.

«لقد كان من الممكن تسمية القوارب بمواكب الجنازة والمشايخ البحرية بقبور مشتركة. وكانت فصيلة (كرينكي) تخسر 75٪ من أفرادها. أما فصيلة (ليكونالا - ماساكاف) فكانت تضم (1250) رجلاً لم يرجع منهم سوى (429)».

«وقد ذهب من (اوسو)، في (سانفا) (174) رجلاً ووصل (80) إلى (برازافيل)، و(69) إلى المشغل البحري. وبعد ثلاثة أشهر لم يبق منهم سوى (36)».

«وكانت نسبة الوفيات مماثلة في الأرتال الأخرى».

لقد كفى الاقتصاد في البلدان المستعمرة عن أن يتجه لتلبية حاجات السكان فيها. وكان كل شيء فيه يخضع لتوجيه الخارج بحسب مقتضيات السوق العالمية.

والنتيجة الثالثة من نتائج السيطرة الاستعمارية هي إقامة المبادلات غير المتكافئة: «الأمم الكبرى» الاستعمارية، هي التي تحدد بأن واحد أسعار الحاصلات الزراعية أو الفلزات التي تشتريها من المستعمرات، وأسعار المنتجات المصنوعة التي تبيعها لها.

وقد بلغ من تفاوت حدود المبادلة أن كان في وسع «المستعمرات» أن تشتري بكمية المواد الأولية نفسها في سنة 1939 مجرد 60٪ من المنتجات المصنوعة التي كانت تشتريها في سني 1870 - 1880 قبل قيام الاستعمار المباشر.

وعلى هذا النحو تحققت زيادات أرباح طائلة: وفي سنة 1946 كان (مجلس الإنتاج في أفريقية الغربية) يدفع إلى النيجيريين (16) جنيهًا، ويدفع (15) جنيهًا ثمن اللطن من زيت النخيل وهو يعيد بيعه بسعر (95) جنيهًا إلى وزارة (التأمين).

وكان فستق العبيد الذي يُشترى بـ (15) جنيهًا للطن في (غينية) يعاد بيعه بسعر (110) جنيهات.

وقد نجم عن آلية المبادلات غير المتكافئة أن (غينية)، هذا القطر الذي اشتهر بفقره كان يتيح قبل استقلاله (ومثلًا سنة 1952) أن تربح فرنسة خمسة ملايين ونصف من الدولارات من جراء بيع فلزات الألمنيوم والقهوة والموز.

وعندما تصبح جميع وسائل الإنتاج في بلد مستعمر ملكًا للمستعمرين وعندما تجعل وحدة المنتجات ووحدة الزراعات المستعمر تابعًا تبعية تامة، حتى من أجل

بقائه، للاقتصاد المسيطر الغريب، فإن الإمبريالية تكف عن أن تكون بالضرورة استعماراً بالمعنى الصحيح، أي رقابة عسكرية وسياسية مباشرة على البلاد الخاضعة: أن الضغط الاقتصادي يكفي ليكفل زيادة الأرباح الطائلة ويزيد من احتمال «تفجير» حكومة غير مطيعة في «البلد المتخلف». وعندئذ بدأت حركة: «اللااستعمار». ولم يبق التدخل العسكري المباشر سوى استثناء. وبوجه عام، أن من الأيسر إجراء التأثير بواسطة شخص وسيط، «بمساعدة»⁽¹⁾ الفئة «الأكثر تفهماً» لمصالح الرأسمال الأجنبي.

إن تصفية (پاتريس لومومبا) واغتياله في (الكونغو)، أو حرب (بهايرا)، بلقيان ضوءاً كبيراً على هذا الأسلوب. كما أوضحت حرب (فيتنام) في أسية كيف طبقت الولايات المتحدة لتمويه احتلالها في صورة «حرب أهلية» الطريقة التي تكفل سيطرتها في أمريكا اللاتينية: رفد الفئة الأكثر فساداً بتأييدها تأييداً تاماً اقتصادياً ولا سيما عسكرياً، ولو حدث ذلك ضد إرادة شعب بأسره. وتسهم الشركات الخاصة إسهاماً كاملاً في مثل هذه العمليات سواء أكانت (يونتايد فروت) في أمريكا الوسطى، أو في (كاريني) أو (اي.ت.ت.) في (شيلي) بعون الـ (سي.آي.ا.) وعون الحكومة الأمريكية لقلب، أو اغتيال، أي رئيس دولة يبدى رغبة في تحرير بلاده.

لقد عمدت الأقطار الغريبة، بصورة منهجية، إلى ما يسمى حياء باسم «إزالة حدود المبادلة» والذي يكون من الأكثر صراحة أن ندعوه بـ «نهب البلدان الفقيرة». فالتنط، شأنه شأن سائر المواد الأولية، كان يُشترى لقاء سعر تافه، ويعاد يبعه بأسعار خيالية بعد أن تكون شركات النفط قد استوفت أرباحها واقتطعت الدولة رسومها.

(1) إن أكثر أشكال «المساعدة» دلالة، على الصعيد الاقتصادي، ما يسمى «المساعدة المقيدة»: إن في وسع بلد غني أن يمد يد العون لبلد فقير شريطة أن ينفق هذا البلد الأخير محل الاعتمادات في البلد الذي يقدم القرض أو المعونة.

إن تقرير لجنة التقصي التابعة للمجلس الوطني (التقرير رقم 1280 ص 220)⁽¹⁾ يعلمنا، حتى بعد رفع أسعار الإنتاج، إنه من أصل كل مائة فرنك ثمن البترين يعود (28) فرنكاً إلى البلد المنتج، بينما تقتطع الدولة (37) فرنكاً للضرائب، ويبقى لشركات النفط زهاء (25) فرنكاً. وقد وصف التقرير ذاته شركات النفط على أنها «الممثل سبه الكاريكاتوري لعالم المنشآت المتعددة الجنسيات، هذه الوحوش المالية التابعة لرأس المال الكبير».

وقد بلغت أرباح هذه الشركات بالتهديد الإبتزازي بنضوب الطاقة ستة مليارات من الفرنكات (القديمة) في ليلة واحدة على غزونها. وذلك بالتواطؤ مع (الدولة). ويطرح التقرير السؤال الآتي: «قد نتساءل أين الدولة؟ أهى في إدارة المحروقات أم في وفد الطاقة العامة؟ أم هي على رأس الـ (ألف-إراب) Elf-Erap». والجواب واضح حين نعرف ماذا لقي قاضي وهو السيد (سكالدي)، إذ شاء أن يقوم بمهنته ويظهر الحقيقة في هذه المشكلة. أما لحظة «الفضيحة» فإنها تلك التي اقتصرت فيها البرجوازيات الوطنية في البلدان المصدرة للنفط على مجرد استخدام القوانين التي سنتها الرأسمالية نفسها بتطبيقها ضد الأقطار الغريبة وذلك بطريق تحديد سعر أعلى للنفط الذي ظل يُستلب منها قبلئذ بسعر فاضح أدنى. إن رفع أسعار النفط يقصر عن إنقاذ بلدان العالم الثالث كلها. وفي سنة 1976 تجاوزت الديون المقرّبة على «البلدان النامية» (1) (120) مليار من الدولارات وأن الخدمة التي تؤديها هذه الديون تكاد تختص، في كل سنة، جملة المعونات التي تتلقاها.

ولذا تطالب بلدان العالم الثالث بتغيير جذري في سوق المواد الأولية، ويزيادة حصتها من تجارة المنتجات المصنّعة ويأمكن تدخلها في منظومة النقد الدولية.

يبد أن البلدان المصنّعة ترفض الإقلاع عن الفوائد التي تجنيها من ممارسة رقابتها على أسواق المواد الأولية وعلى المنتجات المصنّعة. لأن ذلك يتيح لها أن تستمر،

(1) لنذكر أن رئيس هذه اللجنة، ومقررها، ينتميان إلى الأغلبية، وأن هذه اللجنة قد أقصت عنها أي ممثل شيوعي.

مثلما كان عهدا أيام الاستعمار، على معاملة بلدان العالم الثالث كما لو أنها مستودع يمدّ باليد العاملة الرخيصة لمصلحة الشركات المتعددة الجنسيات وعلى أنها تقدم السواد الأولية، وأنها زبائن لبراءات اختراع تباع بالسعر الأعلى، وأنها وسيلة تصريف التضخم المصدر بأكثر من تصدير التكنولوجيا بوجه عام، وكما قال (كلود جوليان)⁽¹⁾.

ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية نشأ وضع جديد.

لقد صارت الهيمنة الأمريكية بعدلٍ ظاهرة عامة: فمنذ سنة (1945) حلّ رأس المال الأمريكي، والمنظومة الأمريكية بوجه عام، محل أوروبا نتيجة ضعف الأقطار الأوروبية الاستعمارية.

ونشأ التفوق الاقتصادي الأمريكي من واقع أن الأمريكيين كانوا أعظم المستفيدين من ذبح المهنود وتهجير العبيد إلى أمريكا ثم من المذبحة الأوروبية في الحربين العالميتين، وقد عادت على الولايات المتحدة بربح يفوق ربح مناجم الذهب.

ولكن السيطرة، أيّا كان المسيطر، تبقى حتى بعد إعلان «الاستقلال» إلا حينما توقع مقاومة شعب بأسره هزيمة عسكرية بالمستعمر المحتل، ومثلاً في الصين وفي فيتنام وفي كوبا وفي الجزائر وفي بعض البلدان التي نجحت إلى حد كبير أو صغير في الانعتاق من تبعية السوق الرأسمالية ومثلاً في (تنزانية)⁽²⁾.

(1) كلود جوليان: في جريمة «لوموند دبلوماسيك» عدد 266 أيار/مايو 1976.

(2) لم نتحدث هنا عن بلدان (الكتلة الشرقية) / ولا ريب في أنها، هي أيضاً، تقيّد من المبادلات غير المتكافئة، ولكنها لم تسهم في الاستعمار؛ وإذا وجدنا أن «مساعدتها» التي تقدمها إلى بلدان العالم الثالث لا تبذ مساعدة البلدان الرأسمالية فإن وضعها ذاته، بالانسحاب الجزئي من السوق العالمية ومن السياسة الإمبريالية، يتيح لبعض الأقطار استخدام توازن القوى للدفاع عن نفسها اقتصادياً، بل وعسكرياً، ضد الرأسمال الأجنبي. وتلك كانت حالة (كوبا) بالدعم السوفياتي، وحالة (مصر) عسكرياً إبان حرب (السويس) الأولى، وعلى الصعيد الاقتصادي في موضوع سد (أسوان). (وفي الحالتين كان الوجود السوفياتي بعد لنفوذ -

واليكم البرهان - المضاد:

«لماذا تنفرد اليابان بأنها البلد الآسيوي الوحيد غير المتخلف؟».

إن ذلك إنما يرجع إلى أن جميع بلدان آسية كانت في القرن التاسع عشر محاضنة للاقتصاد الغربي، في حين أن (اليابان) ظلت مغلقة على نفسها.

لقد قلّدت (اليابان) (الغرب)، ولكنها لم تطق تدخله. ولم تكن أمة تتمتع بمصادر ثروة طبيعية أكثر من سواها، ولكنها لم تصب بتشوّه الخضوع لقوة غربية.

إن حالة (اليابان) تؤكد النظرية القائلة بأن التخلف وليد تبعية قوة أجنبية.

أما آخر حجة ينزوع بها أنصار الاستعمار، حتى عندما يجلدون أنفسهم مضطرين إلى الاعتراف بمساوئ النخاسة والعمليات العسكرية والاستغلال الاقتصادي، هي حجة تبرير ذلك كله بـ «المهمة المدنية» الملقاة على عاتق المستعمرين الذين يجلبونها معهم إلى الشعوب «الابتدائية» إذ يجلبون إليها ثقافتهم ومسيحتهم ومدارسهم ومشافيتهم.

ما هي أولاً مسألة المشافي والصحة؟ لتضرب بعض الأمثلة: لقد مات خمسون أوروبياً يعيشون في (عبادان) في (نيجيريا) سنة 1939 وكان هم أحد عشر سرير مشفى. وكان ثمة أربعة وثلاثون سريراً لنصف مليون من السود. وكان يوجد بالنسبة إلى القطر كله سنة 1930 (12) مشفى لـ (4000) من الأوروبيين و(52) مشفى لأربعين مليوناً من النيجيريين.

وفي أفريقية الجنوبية، كانت «لجنة السل» توضح سنة 1912 أن 50٪ من الأطفال السود يموتون قبل بلوغ الثانية من العمر.

أوربة الرأسمالية والولايات المتحدة). أما حالة (فيتنام) فهي أكثر وضوحاً وقد دعمتها (الصين) و(الاتحاد السوفياتي)، وكذلك الحال مؤخراً في (أنغولا). وفي وسعنا أن نشير إلى حالات أمثلة أخرى من السعونة الحقيقية التي لا تشوبها شائبة شروط سياسية ولا استغلال اقتصادي: حالة بناء الصينيين سكة حديد (زامبي) في (تنزانيا).

وفي الجزائر (الفرنسية) كانت وفيات الطفولة الأولى (39) بالألف لدى المستعمرين، و(170) بالألف لدى الجزائريين.

وفي (أنغولا) الشرقية، كان معدل الأمل بالحياة أقل من ثلاثين عاماً.

وأما في مضمار التربية، فعلى خلاف الرأي الاستعماري المسبق القائل بأن البلاد المستعمرة كانت قد لقيت الثقافة الأوروبية هدية سائقة، فإن (فرليمو) «جبهة تحرير موزامبيق» عبرت في سنة 1968 عن قانون النظام الاستعماري: «إن التربية في المجتمع الاستعماري إنما تتم لخدمة المستعمر... وفي نظام الرق تهدف التربية إلى تكوين عبيد».

وقد كان الجهد المبذول في سبيل عو الأمية جهداً تافهاً.

وفي سنة 1935 كانت نسبة 4.03٪ خاصة بالتربية في أفريقية الغربية الفرنسية من جملة الضرائب المفروضة سنة (1935). وفي (نيجيريا) 3.4٪ وفي (كينيا) سنة (1946) 2.2٪.

وفي (موزامبيق) لم تصنع (البرتغال) أي طبيب أفريقي واحد. وفي سنة (1938) كان عدد التلاميذ في أفريقية الغربية الفرنسية (70,000) من أصل خمسة عشر مليوناً من السكان.

والنتيجة الإجمالية هي أن أحد تقارير (اليونسكو) كان يشير إلى وجود نسبة من الأميين تتراوح بين 80-85٪ في أفريقية في لحظات الاستقلال، وبعد أربعة قرون من الوجود الأوروبي. وفي أعقاب سبعين سنة من الاستعمار (تلت لخاسة السود).

وفي سنة 1899 كان بلاغ رسمي صادر عن المحتل الفرنسي يعرف على النحو الآتي هدف التربية والتعليم في (مدغشقر): «أن نجعل من المدغشقرين الأحداث رعايا أوفياء مطيعين لفرنسة وأن نقدم لهم تعليماً صناعياً وزراعياً وتجارياً لتلبية حاجات المستعمرين ومختلف الدوائر العامة في المستعمرة». وهذا على الأقل ما يسمى الكلام الصريح!

ولنذكر أن عدد الطلاب في المدارس كان في (مدغشقر) قبل الغزو الفرنسي (140000) من الأطفال. وفي سنة (1950) لم يكن يوجد سوى (104000) من أصل (800000) في سن الدراسة.

وفي سنة (1919) كان وزير المستعمرات (هنري سيمون) يحدّد منهج التعليم الثانوي في أفريقية بأنه يهدف إلى «تحويل أفضل العناصر من السكان الأصليين إلى فرنسيين ناجزين». وقد كانت إرادة اقتلاع المستعمر من جذوره وبتره عن شعبه وثقافته الهدف الأول الرامي، كما كان يعلن (وليام بونتي)، الحاكم العام في أفريقية الغربية الفرنسية، إلى تكوين «غلبة من الشبان بغية مساعدتنا في جهودنا».

وقد نتجت ظاهرة مزدوجة ومتناقضة عن هذه السياسة التربوية الاستعمارية: ذلك أن الأقليات الضعيلة من المفكرين الأفريقيين الذين درسوا في المدارس والجامعات الأوروبية قد أصابوا معرفة أوسع بعبودية شعوبهم وإذلالها فكأنوا، بالارتكاس، أول من أعلن في وجه المستعمر الاعتزاز بـ «زنجيتهم» أو بـ «أفريقيتهم». وعلى هذا فقد لعبوا دوراً كبيراً جداً في النضال من أجل الاستقلال. ولكنهم كانوا في الغالب مأخوذين بسحر المنظومة العالمية الرأسمالية وبثقافتها من حراء الثقافة الأوروبية التي تلقنوها.

وقد صحب هذا «التمدين» قضاء منهجي على كنوز الثقافة الأفريقية بلغت شدته أن أصبحنا إذا أردنا أن ندرس الفن الأفريقي وجب علينا أن نبحث عن بقاياه في «المتحف البريطاني» في (لندن)، وفي متحف المستعمرات القديم (الذي أعيد تعميده اليوم!) في (باريس)، في (باب دورية)، وفي المتحف الملكي القديم للمستعمرات البلجيكية في (تروفرن)، في (كيت) و(امستردام) دون أن نتحدث عن المجموعات الخاصة الموجودة في (أميركة) و(سويسرة) و(انكلترة) و(المانية) و(فرنسة)⁽¹⁾.

(1) انظر بصدد هذا الموضوع كتاب (كارل ماير): سلب الماضي (دار نشر لوسوي - باريس 1975).

إن كل من يحاول أن «يحيي» من الداخل هذه التحف من الفنون التشكيلية العالمية الماثلة في الأقنعة والتماثيل البرونزية أو الخشبية الأفريقية يستطيع أن يقدّر سعة الأضرار التي ألحقها الاستعمار وأهمية «الفرص المفقودة» التي كان في وسع هذه اللقاءات لو أنها جرت في قرينة تاريخية أخرى، أن تتيح لنا في الاستعاضة عن «الإنسان ذي البعد الواحد»، إنسان (الغرب)، بالإنسان الشامل الذي يمكن أن يولد من حوار حقيقي بين الحضارات على السلم العالمي.

لقد فُرض هذا التخلف فرضاً بالقوة أولاً في قارات ثلاث لمصلحة «تنمية» الغرب وحده حصراً، ونحن ندخل مرحلة جديدة من استغلال العالم الثالث بتأثير الشركات المتعددة الجنسيات. وقد أضيف إلى علاقات الاستغلال المستندة إلى علاقات ثنائية بين دولة مستعمرة وقطر مستعمر أضيف استغلال شامل، دولي، للعالم الثالث يقوم به العالم الرأسمالي بجملته، بالشركات التي لم تبق مرتبطة بالضرورة بدولة واحدة.

وقد استطاعت هذه الشركات المتعددة الجنسيات، بتسخيرها أقوى الدول لمآربها، أن تستخدم لمصلحتها المؤسسات الدولية الكبرى مثل «البنك الدولي للإنشاء والتعمير» (أو البنك العالمي ب.ا.ر.د.) وصندوق النقد الدولي. وقد أفادت هذه العملية من واقع أن البلدان الغنية تسيطر في هذه المؤسسات لأن عدد الأصوات الخاصة بكل دولة تتناسب مع حصة إسهامها في رأس المال.

وعلى هذا المنوال نجد سيطرة الرأسمالية العالمية على العالم الثالث لا تزال مستمرة، وعلى السلم الكوني أو العالمي هذه المرة.

وقد بلغ من سلطان هذا البنك العالمي ما جعله يستولي بالتدريج على إدارة تخطيط مناهج التنمية وتنفيذها.

كما بلغ من توجيهه، باستثناء بعض النجاحات المحددة، أن ما أطلق عليه بجمعية «العشر سنوات الأولى من التنمية» قد آل إلى الإفلاس وأن منظور خطة العشر سنوات الثانية لا يبدو أكثر نالفاً.

لماذا؟ لأن الشركات المتعددة الجنسيات هي التي فرضت التأثير في المصادر بواسطة شخص ثالث هو: شخص الدول الكبرى. وقد جرى التوظيف لضمان الربح الأكبر للشركات المتعددة الجنسيات، لا لوضع أسس استقلال الدول الفقيرة وتنميتها.

إن منظمة الأمم المتحدة للتغذية والزراعة (ف.ا.و.)، منذ أن أخذت مائة شركة متعددة الجنسيات، ومن أهم هذه الشركات، تسهم في أعمالها، لم تعد تلحظ على تنمية الزراعة في أقطار العالم الثالث تنمية متسقة، بل على مطالب الصناعة الزراعية الكبرى، لمصلحة بعض إقطاعي العالم الثالث، وخاصة لمصلحة شركات إنتاج الآلات الميكانيكية. وقد حوّل هذا التحالف مع إقطاعين الأرض وضد الشعوب منظمة (ف.ا.و.) إلى عميل للشركات المتعددة الجنسيات، في البلدان النامية.

ففي الحبشة مثلاً امتدت زراعة البن والقطن من وادي (اواش) إلى مناطق الكلا. وفي أفريقيا الغربية، في (الساحل)، احتكرت الشركات المتعددة الجنسيات آلاف الهكتارات لزراعة القطن من أجل التصدير على حساب الإنتاج المحلي للجبوب الضرورية لغذاء السكان.

وعلى هذا النحو يتصل استغلال العالم الثالث والسيطرة عليه ويزداد خطراً في أشكال جديدة، وقد فرض على (كوستاريكا) وعلى (غواتيمالا) ترجيع جانب زراعة الحموز لحساب (الاونايته فروت) مثلما فرضت زراعة شجر المطاط على (ليبيريا) لمصلحة شركة دواليب (فايرستون): ومن سنة (1940) حتى سنة (1965)، ربحت (فايرستون) (160) مليون دولار من (ليبيريا).

وتقف حكومة البلاد المعنية عاجزة بإزاء هذه المؤسسات العملاقة: فما دام نموها تابعاً لاستخدام تقنيات غربية لا تخضع للمراقبة، فإن عليها أن تزيد باطراد حجم مبادلاتها الخارجية، ويبلغ عجز ميزانها في المدفوعات حداً يجعل الحكومات يائسة من التسديد إلا بالتنازل والرضى بأسعار تحددها الشركات المتعددة الجنسيات عن حقوق

استثمار مواردها الطبيعية. وعلى هذا النحو تغلق الدائرة المفرغة في التخلف: وأن ثروات الزراعة في العالم الثالث تنتقل في الغالب إلى البلدان الغنية.

وقد استطاع (جوزيه دي كاسترو) البرهنة على أن كل دولار «تقدمه» الولايات المتحدة إلى أمريكا اللاتينية يقابله ثلاثة دولارات تعود إلى الولايات المتحدة. وأعلن أحد كبار أرباب المصارف الأمريكية العظمى ورجل الدولة الأمريكي (هرمان) بكل هدوء أن «العمونة المقدمة إلى البلدان المختلفة وسيلة ممتازة تتيح للبلدان الفقيرة أن تساعد البلدان الغنية».

وإلى أن تسيخ الصيغة الديمقراطية على البنك الدولي بحيث يكون للأغنياء وللفقراء حق التصويت المتساوي، وإلى أن يتم إنهاء منهج التعاون الصناعي، وإلى أن تحلّ اللجان والميات وسائر المؤسسات المتصلة بذلك، فإن السبيل الوحيدة لاستقلال بلدان العالم الثالث استقلالاً حقيقياً هي الانسحاب، جهد المستطاع، من آليات المنظومة الرأسمالية العالمية.

وإنما يهدف مطلب «حوار الحضارات» إلى الإسهام، على الصعيد الثقافي، في «بناء نظام عالمي جديد»، يمثل ما يدعوا إليه الأب (ليبرت) مؤسس «الاقتصاد والمنزع الإنساني»، وبحسب روح تفكيره.

وإن «البيان من أجل إنسانية متحررة»، الذي أصدرته مؤسسة «الاقتصاد والمنزع الإنساني» سنة 1976 يسعى إلى تشكيل «السلطة المضادة»، وهي سلطة مشخصة ضرورية لاتهام النموذج الحالي للمجتمع وإظهار أن «رؤية المستقبل يمكن إسقاطها على نحو يبين تماماً رؤيتنا». بدءاً من تجربة الشعوب كافة، ولا سيما شعوب العالم الثالث.

ومثل هذه المبادأة تنطلق من المشاهدات التالية التي نعتنقها اعتقاداً تاماً:

1 - لقد تمّ تطور المجتمعات الاقتصادية باقتطاع الموارد العالمية.

2 - عندما أذاعت المجتمعات الصناعية نموذجها حرفت بلدان العالم الثالث عن حادة نموه الأصل وفرقت شمل ثقافته.

3 - أن نمط التطور الذي تمارسه المجتمعات الصناعية يقود البشرية إلى درب مسدود.

أما آفاق المستقبل فأعتقد أنها قد رسمت في مختلف اجتماعات العالم الثالث التي فضحت النظام الراهن الناجم عن البلدان الصناعية وحدها. ولمصلحتها وحدها، والذي يقترح، لحل مشكلة استخدام الموارد العالمية البدء «بالاعتراف بالأولويات الإنسانية» (خطاب الافتتاح الذي ألقاه الرئيس (بومدين) في مؤتمر (كوكوبوك) في المكسيك 1974) وهذا ما يفترض أن على «المعونة» أن تؤثر الاستهلاك الجمعي والخدمات (في مجالات الوقاية والصحة والثقافة والتأهيل وأوقات الفراغ ووسائل المواصلات إلخ) على سواها.

وفي وسع بلدان العالم الثالث أن تسهم على هذا النحو إسهاماً بارزاً في تقويم تشوّه المجتمعات الصناعية، وذلك بإظهارها أن ثمة مستويات أخرى للتلبية والتوازن غير مستويات المجتمعات الصناعية: تقليل الاستهلاك مع زيادة السعادة.

وعلى هذا النحو، عندما نعيد وضع التاريخ في المنظور الأفقي وعلى السلم العالمي ونقيس الخبز الذي احتله (الغرب) منذ أربعة قرون لتحديد مصر بقية العالم باستغلاله لمصلحته وحدها، نستطيع أن نستنتج من سيطرته: أن (الغرب) حادث عارض. إنه أخطر عارض طرأ في تاريخ الكرة الأرضية والذي قد يقود اليوم إلى فئائها.

يقول (هوغ دي فارين) في كتابه: «ثقافة الآخرين»: «إننا نحن المالكين الحضارة التقنية وعبدها إنما علينا أن نرقب من ثقافة الآخرين قدرتنا على البقاء».

والمشكلة الأساسية في الثقافة الحاضرة هي أن نقضي على التصور السلطي في الثقافة الغربية وأن نستعيز عنه بتصوير «مصفوني» إذ نتطلع بأسئلتنا إلى حكمة العالم اللأغربي. وقد أصبحت المشكلات تطرح منذ الآن على المستوى اللألمي. ولا يمكن أن نحل إلا على هذا المستوى اللألمي. وذلك بالانخراط في حوار حضارات حقيقي مع الثقافات غير الغربية.

الفرص المفقودة

لنلق نظرة سريعة على الحضارات الممتفية بالتعاقب، والتي هدمها الاستعمار الغربي منذ القرن السادس عشر، وذلك بحثاً عن «الفرص المفقودة» وفي طلب حوار حقيقي بين الحضارات كان يوسعه أن يعود بالنفع على الجميع.

لقد بدأت الأضرار في أميركة.

فما أن وطئت قدماً (هرمان كورتز) اليابسة حتى أباد ثقافة (الازتك) وأجهز على ثقافة (المايا) وقد نظم (ديجو دولاندا)، وهو أول أسقف (ميراندا) في (يوكاتان)، محرقاً حقيقية وتبجح بأنه قضى على جميع كتابات (المايا) ليسهل دخول المسيحية. وأن ما نعرفه اليوم، وهي أمور تلت وصول (الاسبان)، لا يخرج في الغالب عن محاولة تسجيل الأغاني والروايات الشفهية. ولا سيما (ديبول فوه) و(سلام بالام). وقد انتقلت هذه النصوص التي ترجع إلى آلاف السنين شفهيّاً.

وعندما نخلق بالطائرة العمودية فوق الغابات الواسعة في جنوب المكسيك وشمال (غواتيمالا)، وعندما تبرز الغابات الواسعة التي اكتنفت المدن القديمة، تبرز فجأة معابد رائعة، هي معابد (بالنك) أو (شيشن ايتزا)، ويجد المرء نفسه مرغماً على أن يحلم. بما كان من الممكن أن تجلبه شعوب شادت مثل هذه المعابد، وابتكرت مثل هذا الفن في النحت لو أن التقاء الحضارات كان على غير سبيل الغزو.

لنقتصر على ذكر بعض الأمثلة.

أولاً، لقد أوجدت هذه الشعوب زراعة النخلة ومضت بزراعتها إلى درجة متقدمة جداً. وهي تعرف، بصورة عميقة، عدداً كبيراً من الأعشاب الطبية. وقد ازدهرت لديهم الكيمياء والأقرباذين ازدهاراً عظيماً.

وقد كان لهم، من ناحية أخرى، تقويم أدق من تقويم أوروبا في ذلك العصر. وبالرغم من أنهم لم يكونوا يعرفون أية أداة ضوئية، فقد كانوا يعلمون كيف يحددون السنة الشمسية بدقة كبيرة: (222، 365) يوماً.

وعلى هذا فقد كان أولئك الناس يستخدمون تقويمياً أدق من التقويم الغريغوري بفارق 10000/1 تقريباً!

ما هي وسيلتهم؟ إننا لا نستطيع أن نعرف ذلك، ما دام المبشرون قد أحرقوا محفوظاتهم.

لقد كان (المايا) يستخدمون الحساب العشري قبل أن نعرفه، نحن في أوروبا، وذلك بفضل الصينيين والعرب.

وأن فنهم التشكيلي هو الشاهد الوحيد الذي لا يدحض مما وصلنا عنهم، ولو جزئياً. إنه فن يقرب اقرباً غريباً من فن (الخمس) والفن (الصيني). إنه فن أسلوبه تعبيري، فن عظيم جداً.

وفي سنة 1949، عرفت للمرة الأولى دهشة زيارة الأهرام ذات الطوابق، وهي «صقارة» حقيقية في (توتيهوا كان)، بصيحة (بول الموار) و(بابلو نيرودا)، وقد عشت مجدداً، وأنا أتأمل منحوتاتها، تلك اللحظات العظيمة من تاريخ البشرية.

وأتيت لي، بعدئذٍ، عند رجوعي إلى المكسيك، قراءة ملاحم (مايا) الأسطورية، ولا سيما ملحمة (بوبول فوه) و(شيلام بالام)، وهي نوع من سفر التكوين الهندي الأمريكي، حيث يحضّر كل شيء فيها على تحسين الإنسان ما دام الإله لا يخل فيه.

إن (بوبول فوه) تقسم التاريخ البشري إلى مراحل أربعة. وكل مرحلة منها تنتهي بإخفاق الله الذي لا ينجح في صنع الإنسان الإلهي كما يريد، خلق إنسان «تام». وفي كل مرة يستأنف مسعاه، دون كلل.

إن (بوبول فوه) تقسم التاريخ البشري إلى مراحل أربعة. وكل مرحلة منها تنتهي بإخفاق الله الذي لا ينجح في صنع الإنسان الإلهي كما يريد، خلق إنسان «تام». والله في كل مرة يستأنف مسعاه، دون كلل.

إن (بوبول فوه) هي من الآثار الكبرى التي تشهد على الإنسانية.

وقد أدت هيمنة (الإسبان) و(البرتغاليين) الجائرة في مجال الأسلحة النارية وحيوانات الجر إلى إبادة هذه الحضارات.

ولم يكن ذلك سوى «الفرصة المفقودة» الأولى.



فرصة مفقودة أخرى. أسطورة أخرى ينبغي القضاء عليها: تلك التي أراد الاستعمار الفرنسي فرضها حين صوّر التوسع العربي بدءاً من القرن الميلادي الثاني على أنه تدفق «الهمجية الآسيوية» على (الغرب)!

وقد افترى الاستعمار الإنكليزي والإسباني والفرنسي، بنتيجة الدور الذي قام به في أرض الإسلام خلال أكثر من قرن، افتراء منهجياً لإساءة سمعة إسهام الحضارة العربية.

وإن ما يطلقون عليه اسم «غزو إسبانية» لم يكن غزواً عسكرياً. لقد كان عدد سكان إسبانية في ذلك الحين زهاء عشرة ملايين نسمة ولم يزد عدد الفرسان العرب في الأرض الإسبانية البتة على سبعين ألفاً. وإنما لعب التفوق الحضاري دوراً حاسماً.

إن ما حققه العرب في إسبانية يجعلنا نفكر في الحرب الثورية التي نهض بها (مار) فقد جلبوا معهم نظاماً اجتماعياً أعلى جداً من النظام الراهن، وسرعان ما ظهروا بمظهر محررين. أولاً، يأنقذهم الأتقان من وصاية ملوك (الفيديفوط) في عصر انحطاطهم. ثم، بعدم امتلاكهم الأرض، - والقرآن يمنع ذلك - ولكن بالاكفاء بالخارج.

وقد أقام العرب، في بلد تمزقه الفوضى الإقطاعية، أجمل منشآت الري التي عرفها العصر. ولا يزال المتحدثون يلهجون إلى اليوم بالكلام على حدائق (مرسي) حديثهم عن حلم.

وعندما وجدتني سنة 1945 في (الجلم) في جنوب (تونس) اضطررت إلى شراء كأس من السماء بسعر الذهب. وكان ذلك وسط بيعة جعلتني أفكر: في أطلال الملاعب الرومانية، ولا سيما في بقايا المحاري المائية التي أقامتها أسرة (الأغالبة). لقد كانت هناك مدينة كبرى تحفّ بها الأراضي الخصبة ترويه مياه غزيرة، في ما أصبح فيما بعد صحراء...

إن الحضارة التي أقامها العرب تنبع من مصادر آسيوية بعيدة. وعندما رحل الراهب الفرنسي (جريب) للدراسة في جامعة (قرطبة) قفل راجعاً وقد بلغ من العلم مبلغاً صار يتهم من أجله بأنه قد تاجر مع الشيطان! وبعدئذٍ أصبح (البابا) باسم (سلفستر الثاني).

إننا ندين كذلك للعلم العربي بكلّيات الطب الفرنسية الأساسية. وقد كانت (مونبيلييه) في طليعتها. وقد ظلت كتب الطب العربية، مثل كتب (الرازي) الشهيرة، تنشر وتُدْرَس، حتى القرن السادس عشر في فرنسا، وحتى منتصف القرن التاسع عشر في انكلترة.

وكان العرب منذ القرن الثامن يجرون عملية سحب الماء الأزرق بإبرة جوفاء. وقد عرفوا الجليز بأكثر مما نعرف لهم به.

الشاعر (عمر الخيام)، الذي عاش حوالي سنة (1100)، توصل إلى حل معادلات الدرجة الثالثة، باستخدام الطريقة عينها التي سيستخدمها (ديكارت) بعد خمسة قرون، وبذلك وضع أسس الهندسة التحليلية. وقد ظل كتاب الجبر الكبير الذي ألفه (عمر الخيام) وترجم إلى الفرنسية مرجعاً محتمداً حتى سنة 1857.

وبالرغم من ذلك فقد رجعنا في معركة (بواتيه) و(شارل مارتل) إلى «عقدة (ماراثون)»، ولكن في الطرف الآخر من أوروبا: ودوماً مقاومة الحضارة الغربية للبرابرة مقاومة الجبر للشر.

يقول (اناتول فرانس) في «الحياة الجميلة»: «سأل السيد (دوبوا) السيدة (نوزير) عن أشأم يوم في تاريخ فرنسا. ولكن السيدة (نوزير) لم تكن تعرف. فقال السيد (دوبوا): إنه يوم معركة (بواتيه) عندما تراجع العلم العربي، والفن العربي، والحضارة العربية، سنة 732 أمام همجية الفرنجة».

إن ذاكرتي ستحتفظ دوماً بهذا النص الذي سبّب طردي من (تونس) سنة 1945 بذريعة الدعاوة المضادة لفرنسة! فقد كان من المحظور التأكيد أن الحضارة العربية كانت تسيطر إلى حد كبير على الحضارة الأوروبية حتى القرن الرابع عشر!

وقد اقرّف (اناتول فرانس) خطأ تاريخياً، لأن الحضارة العربية لم تكن قد بلغت أوجها سنة (732م) - وهي إنما ستولد في العصر العباسي. أضف إلى ذلك أنه لم يكن ثمة غزو. بل إن فرقة فدائية واحدة، بقيادة (عبد الرحمن) قد اعترضها (شارل مارتل) أثناء رجوعها. ولنضف بهذه المناسبة أن (الكونت اود) هو أول من تحالف مع رؤساء العرب في (اسبانية) ودعاهم إلى (اكتيانا).

ومن المهم أن نصحح هنا أيضاً حقيقة تاريخية تبدو غامضة في الكتب التي يدرسها الأطفال الفرنسيون. إن المصدر الرئيسي الذي يرجع إليه الباحثون حول أهمية معركة (بواتيه) ودلائلها التاريخية هو تاريخ أبرشية (مواسك) التي لعبت في صدد معركة (بواتيه) الدور الذي قامت به رواية (هيودوت) بالنسبة إلى معركة (ماراثون).

إن الرواية الغريبة هي التي تحظى بالترجيح دوماً. ومن الجلي أن المؤرخين الغربيين الذين جروا على مقارنة هذه الروايات بالروايات المنقولة عن غير الغربيين أتاحوا لنا استخلاص منظور أكثر اعتدالاً. ولم يقلل (ليفي برونسسال) في كتابه «تاريخ إسبانية الإسلام» (باريس 1950) من أهمية معركة (پواتيه) سنة 732 ولكنه حدد بصورة صافية جداً مداها (إنه يفرد لها زهاء عشرين سطراً في كتابه المؤلف من عدة أجزاء): ثمة حاكم إسباني هو (عبد الرحمن)، جمع جيشاً في (بامبلون)، واجتاز جبال (البيرنه) في مضيق (رونسثو) واستولى على (بورديو) واتجه شطر (تور) فاصطدمت طلائعه في (پواتيه) بجيش (شارل مارتل) الذي أوقع بها هزيمة في مكان يدعوه المؤرخون العرب «قارة الشهداء الرومان».

إنها هزيمة خطيرة بلا ريب، ولكنها ليست حاسمة لأنه لم يمر سوى عامين عليها حتى بلغ سنة 734 ما أطلق (ليفي برونسسال) عليه اسم «الهجمات» أو «الفارات» (وهي لا تشبه بالهجوم الجمعي من غط هجوم (الهنون) قبل ثلاثة قرون)، بلغ (فالانس) على (الرون) وأمسك تماماً بزمم (ناربون).

والجدير بالملاحظة أن الباحثين حولوا (پواتيه)، كما فعلوا بصدد (ماراثون)، إلى بطولة خرافية. ولا بد من إعادة كتابة صفحات كثيرة من تاريخ فرنسا لأنها خضعت للروح الاستعمارية الأكثر تعصباً والأكثر سذاجة. إنها أساطير قد حان وقت القضاء عليها.

وفي كتاب «تاريخ فرنسا»، وهو كتاب قديم، وجاد جداً، بإدارة (ارنست لافيس)، وفي فصل (الكارولنجيين)⁽¹⁾، جاء بصدد (پواتيه) مثلما جاء بصدد (ماراثون) في مكان آخر: «إن معركة (پواتيه) تشكل موقعة رئيسية في تاريخ فرنسا... وقد أطلق أحد المؤرخين اسم «الأوروبيين» على جنود الفرنجة والحق أنه قد تحدد في ذاك اليوم مصر (الغول) في ألا تصبح بلداً محتلة مثل إسبانية، وإنما دافع (الفرنجة) عن (أوروبا) ضد الآسيويين والأفريقيين».

(1) الجزء الثاني - القسم الأول ص 260.

أترى ذلك مجابهة بين الحضارة الغربية وبين البرابرة؟

إن قول (اناتول فرانس) يتطوي على جزء من الحقيقة مائل في أن (فرنسة) قد فاتها في معركة (هواتيه) حفظها التاريخي من الإسهام في الحضارة الغربية القادمة. وفي تقليص أمد الفوضى الإقطاعية وأمد بناء وحدتها القومية. فلم تستطع أن تفيد من كل ما أفادت منه (اسبانية) (قبل أن يلتئم شمل اسبانية في مغامرة الذهب).

إننا نصطدم هنا برأي ميّت استعماري قديم وجدت خلاصة كاريكاتورية عنه في كتاب كان متوافراً في جميع مكتبات الجزائر سنة 1945 وعنوانه: كتاب السياسة الإسلامية، وهو أشبه شيء بكتاب صلاة كامل للمستعمرين. ومما جاء فيه خاصة: «أن العلم العربي الذي بلي ومات ميتة لا رجعة لها إنما قام على إقتباسات من مؤلفات يونانيين اختارها يهود في العصر الوسيط»!

لنرجع إلى التاريخ. لماذا حبّ هذا «الإعصار» القادم من الشرق وانتشر بمثل هذه السرعة العظمى من بحر الصين إلى المحيط الأطلسي؟ إن العامل الحاسم هو أن (العربي) قد جلب معه أشكالا أعلى في مجالات التنظيم الاجتماعي، وحتى الاقتصادي. ولذا نجلده يحظى بقبول الجماهير في عالم يقر نظام الرق وهو في حالة تفسخ تام.

لقد حمل معه منظومة التعااضديات المهنية التي ستعرضها (أوروبا) بعد عدة سنين، والتي ظهرت منذ القرن التاسع في تنظيمات الرفقة عند (القرامطة). وعندما قرأ (ابن خلدون) نكشف أن (المحتسب) ليس سوى من سيعرف في فرنسا باسم رئيس التجار. أما منظومة الجماعات، فإنها موجودة منذ زمن بعيد - بما تنطوي عليه من مؤسسات مميزة في المدن التجارية الإسلامية.

وبتأثير العرب أيضاً ظهرت في اسبانية البلديات المزودة بميزانية مستقلة، كما ظهرت مؤسسة القضاة الانتخابية.

وفي المجال الاقتصادي، أقام العرب صناعات نسيجية وتعدينية مدهشة، ومضوا قدماً في أعمال الجلود وأنجزوا بناء أجمل أرمادا في العالم، الأسطول الذي سيكتشف أمريكا.

ويوضح الكاتب (بلاسكو إيسانز) في كتابه «في ظل الكاتدرائية» أن انتعاش اسبانية لم يأت من الشمال، حيث القبائل البربرية، بل من الجنوب مع العرب الغزاة». وهو يقول في حديثه عن الحضارة العربية: «ما كادت أن تنشأ حتى استطاعت أن تمثل أفضل ما في اليهودية وفي العالم البيزنطي. وقد جلبت معها التقليد الهندي العريق، وآثار الفرس وكثيراً من الأمور المستمدة من الصين الغامضة. لقد كان الشرق هو الذي نفذ إلى أوروبا على متوال أمثال (دارا) و(كسرى)، لا بطريق اليونان الذين رفضتهم أوروبا لإنقاذ حريتها، بل من الطرف الآخر، بطريق اسبانية التي كانت تستقبل بذراعين مبسوطتين غزاتها وهي تن من عبودية الملوك اللاهوتيين والأساقفة المشاكسين». ويردف (بلاسكو إيسانز) قائلاً: «لقد استولى العرب خلال مستتين على ما بذل الآخرون لاسترجاعه منهم سبعة قرون. إن ذلك لم يكن فتحاً يفرض ذاته بقوة السلاح، بل كان مجتمعاً جديداً يمد من كل جانب جذوره القوية».

وإنما يدين (العرب) بعصر النهضة للـ «غزو» العربي الذي عرف كيف يخلق الشروط الفكرية اللازمة لتفتحه⁽¹⁾.

وهذا «الغزو» قد جعل من الممكن، أولاً، انبثاق الثقافات القديمة بدءاً من الثقافة الهلينية. وقد ترجم العرب (أرسطو) و(جالينوس) و(أفلاطون) و(بطليموس) و(أوقليس) و(أرخميدس).

وعندما غدت أوروبا غير قادرة في مستهل القرن التاسع على معرفة القراءة، افتتح الخليفة (السامون) في (بغداد) بمساعدة جيش من الكتاب والمترجمين مكتبة ضخمة هي: دار الحكمة، وكان يُحفظ فيها جميع آثار الحضارات القديمة؛ وكان (للحاكم)، أحد الخلفاء الأمويين مكتبة في (قرطبة) تحتوي على أكثر من مائة ألف مجلد

(1) انظر عبقرية الحضارة العربية. ينويع النهضة (طبعة فابلون - أكسفورد 1976).

بينما لم تضم مكتبة (شارل الخامس) ملك فرنسا المقلب بالحكيم - الحكيم يعني العالم - إلا ألف كتاب بعد أربعة قروناً.

بيد أن العرب لم يقتصروا على إحياء الثقافة القديمة وإنما أسهموا إسهاماً ابداعاً ضخم في الثقافة العالمية.

ومن شأن اكتشافاتهم الكبرى أنها ترتبط بطبيعة نظامهم الاقتصادي ذاته. فقد سعوا وهم يبنون إمبراطورية تجارية إلى تنمية التقنيات والعلوم التي قفزت قفزة كبرى إلى الأمام بتأثيرهم.

وقد حملتهم ضرورة احتيازم البحار والصحارى على أن ييبدوا معرفة الجغرافية الفلكية. وقد بنوا المراصد الأولى في العالم، في (سمرقند)، وفي (دمشق)، وفي (بغداد)، وفي (القاهرة)، وفي (قرطبة). وأعاد العرب سنة 770م اختراع الأسطرلاب الذي تخله (بطليموس). وسيظل الملاحون يستعملونه حتى القرن الثامن عشر.

وقد أخذ الجغرافيون والفلكيون العرب المكلفون رسم الخرائط الضرورية لإدارة إمبراطوريتهم كروية الأرض بعين الاعتبار، وقد أنكروا لاهوتيو المسيحية. وفي سنة 860م وضع (فرغام) كتاباً في الفلك ظل المرجع المعتمد في أوروبا حتى القرن السادس عشر.

وفي القرن الثاني عشر، تنطلق خرائط (الإدريسي) أيضاً من مبدأ أن الأرض كروية.

وقد صادفني حظ زيارة المرصد الذي أسسه في (سمرقند) (اولونغ بك)، حفيد (تيمورلنك). ولم يكن قد أعطى إلا بمقدار أربعة عشرة ثانية في تقدير السنة الشمسية! وقد أصاب المسلمون من ضروب هذا التقدم النظري تفوقاً بحرياً لا مراء فيه. ويلاحظ (ابن خلدون) أن التجمارى غدوا عاجزين عن تعويم خشبة في بحر الروم.

ولكن أذهلت ربادات (ماركو بولو) (الغرب) فلان من الثابت أن مولفاً عربياً تحدث سنة 831م، أي قبل (ماركو بولو) بأربعمائة وخمسة وعشرين سنة، عن رحلة إلى (الصين) وصل خلالها إلى سلود (كانتون) بل بلغ بلا ريب (كوريه) و(اليابان).

وقد وضع مسلم يسمى (أحمد بن ماجد) في الوقت ذاته تقريراً كتاباً عن الملاحة البحرية في المحيط الهندي، والبحر الأحمر، والخليج العربي، وبحر الصين. وسيفيد (البرتغاليون) منه باعتباره أسس دراساتهم البحرية في عهد (هنري السلاخ) الذي يمثل بالنسبة إلينا، نحن الأوروبيين - قمة فن الملاحة.

وفي ذهن أحد الخلفاء عطرت، أول ما عطرت، فكرة نقب برزخ (السويس). ولكن أسباباً استراتيجية حالت بينه وبين تحقيق غرضه.

وقد اضطر العرب من جراء ضرورات التجارة والمحاسبة إلى إحداث انقلاب في الحساب مثلما فعل الفينيقيون من قبل. اخترعوا الأرقام العربية والعنصر الذي يستند إليه نظامنا العشري. ولم تعرف أوروبا نتائج هذه الثورة الحقيقية إلا في القرن الثاني عشر، بعد مضي مائتين وثلاثين سنة.

وفي حقل الكيمياء، نحن ندين للعرب بمعرفتنا الكحول والقلوي والأنبيق وعدد من الأكاسير إلخ، تشهد على ذلك الأسماء وجرسها. وهم لم يخترعوا طرائق التقطير والتصعيد والبلورة والتخثير وحسب، وإنما أيضاً منتجات جديدة مثل البوتاسيوم والنشادر ومحض النطرون، والسليمانى... إلخ.

وكان العرب منذ أيام (هارون الرشيد) الذي عاصر (شارلمان)، يصنعون الورق من القطن. وقد أتاح ذلك انتشار الثقافة انتشاراً عظيماً جداً.

وفي الطب أدخل العرب حوالى سنة (900م) تحسينات على طرائق التلقيح بالجدري البشري التي كان يستخدمها الأطباء الهنود - الإيرانيون، بينما وجب على (الغرب) أن ينتظر حتى سنة 1797 إلى أن استطاع (جَنَر) تخيل الطريقة.

وكذلك يدين فن معالجة العيون للعرب بالشيء الكثير: وقد ظل كتاب «تذكرة الكحالين» المرجع المعتمد حتى القرن التاسع عشر.

أما في مضمار الصيدلة، فقد كان العرب يستخدمون تغفات البنسلين بوصفها مرهماً لعلاج الجروح الملتتهبة. ولذا فقد كانوا يعرفون معرفة اختبارية على الأقل تأثير المضويات الجرثومية من ناحية أنها مضادة للحوية.

ويبقى (ابن خلدون) الذي عاش بين سنتي 1332-1406م شخصية عالمية في مجال العلوم الإنسانية إلى جانب اتصافه بأنه دبلوماسي وعارِب ومؤرخ وعالم اجتماعي وفيلسوف وفنان. وقد لاحظ في «مقدمته» وهو يسعى إلى اكتشاف قوانين النمو التاريخي: «داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص» «مستوعباً أخبار الخليقة استيعاباً، ومعطياً لحوادث الدول عللاً وأسباباً»⁽¹⁾ (فابن خلدون) يطرح مشكلات موقف الإنسان من السياسة والتاريخ كما سيفعل (مكيافلي) في القرن السادس عشر في كتاب «الأمير» و(مونتسكيو) في «روح القوانين».

يتضح أن (ابن خلدون) هو مخترع مفهوم علمي عن التاريخ وعن علم الاجتماع. يقول ما معناه: إن الغلبة تتبع الحظ والاتفاق ولكنني أود أن أبين المقصود بذلك عندي: «إن الغلبة أسباباً تعارف الناس عليها باسم الحظ» وقد وجب انتظار مرور أربعة قرون قبل أن يقول (مونتسكيو) بـ«لوره»: «إذا انهارت امبراطورية بنتيجة صرف معركة من المعارك، فذلك لأن ثمة أسباباً عميقة تتيح لهذه الإمبراطورية أن تسقط بعد هزيمة واحدة».

وهذه العلية التاريخية لا تتسم في نظر (ابن خلدون) بصفة جبرية آلية. بل إن مفهومها الجدلي يأخذ باعتباره التأثيرات المتبادلة. وبذلك يكون (ابن خلدون) أحد رواد المادية التاريخية. وهو، من جهة أخرى، يصنف في كتبه الشعوب والفئات

(1) المقدمة: طبعة المكتبة التجارية ص 7 (ملاحظة من المترجم).

الاجتماعية بحسب طراز إنتاجها الاقتصادي. بل إنه يمضي حتى إلى صياغة أولى لمبدأ المادية التاريخية: يقول: «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهن من المعاش فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والإبتداء بما هو ضروري منه»⁽¹⁾.

وقد سعى (ابن خلدون)، إنطلاقاً من هذه المبادئ، إلى رسم نظرية عن القيمة بالإستناد إلى العمل. وقد سبق الاقتصاديين الأوروبيين الذين لم يستطيعوا الانعتاق من النظريات التجارية في القرن الثامن عشر إلى ملاحظة «أن الأموال من الذهب والفضة والجواهر والأمتعة إنما هي معادن ومكاسب... والعمران يظهرها بالأعمال الإنسانية ويزيد فيها أو ينقصها»⁽²⁾.

إن شخصاً من رتبة (ابن خلدون) لا يمكن أن يظهر في الفراغ. ونحن نتخيل عند قراءته مدى نمو الفكر العربي في عصره في مجال العلوم الاجتماعية.



إنني لم أعرض فيما تقدم إلا بضعة أمثلة - وعلى نحو سطحي جداً ابتغاء طرح مشكلة: هي مشكلة ضرورة وضع التاريخ كله في أفق رؤية لا تشوهها أحكام (الغرب) المسبقة، رؤية تقلع عن اتخاذ النظرة الأوروبية مركزها.



وثمة «فرصة مفقودة» أخرى تنشأ عن طول احتقار العلم الصيني. كتب (انشتين) سنة 1954: «لقد انطلق نمو العلم الغربي من قاعدتين فاستطاع تحقيق إنجازاته العظمى: اختراع منظومة منطقية - صورية، واكتشاف جواز العشور على علاقات سببية بتحريرة منهجية في عصر النهضة».

(1) مقدمة ابن خلدون: الطبعة المذكورة ص (120) (ملاحظة من المترجم).

(2) المصدر السابق ص 388 (ملاحظة من المترجم).

ومن الجلي أن الفكر الصيني، وما يتصل به من علم صيني، وتقنية صينية، كل ذلك ينطلق من موضوعات ميانة جل السمانية وقد قادت بالرغم من ذلك إلى كشوف علمية وتقنية سبقت بقرون عدة ما توصل إليه العلم الغربي.

1 - إن الفلسفة الصينية مادية عضوية تعارض معارضة جذرية السمادية الميكانيكية في الفكر الغربي. فكل ظاهرة ترتبط بسائر الظواهر الأخرى. وإذا شئنا إيراد مثل على هذا الخصب العلمي والتقني الملازم لهذا الأئوؤج العضوي، كفاننا أن نذكر أن العلماء الصينيين هم الذين اكتشفوا للمرة الأولى، البوصلة ونظرية السمء والجزر، بدل أن يضيعوا ذرعاً بالسناقشات الجوفاء حول تعذر «التأثير من بعد»، لأنهم لم يعتبروا من باب «الفضيحة المنطقية» أن تشير إبرة ممغنطة إلى القطب وأن يحدث القمر جذباً للمحيط، ما دامت الكائنات كلها تنتمي إلى «حقل» وحيد.

2 - إن الفكر الصيني يستند إلى رؤية جدلية، وليس إلى رؤية منطقية ميكانيكية: إن التأثير المتبادل بين مبادئ (يانغ) و(ين) ينطوي على تصور معقد للسمء والجزر، للفعل ورد الفعل، داخل حملة وحيدة من الظواهر.

وهذا ما أتاح للعلماء الصينيين ألا يحبسوا أنفسهم، كما فعل (الغرب) الوسيط، في ميكانيكية الأفلاك السماوية، الشفافة المتينة، بل أتاح لهم، على العكس، الانطلاق من تصور أقل سذاجة وإنغلاقاً، تصور حقول لانهائي للأمكنة السماوية الرحبة، وإقامة مصورات عن السماء وسجلات للكسوف، وللشهب ولأثار العلوية التي لا يزال علماء الفلك إلى اليوم يستخدمون مبادئها. إن رجحان الموجة على الجزئية في الفكر الصيني قد لا يكون غريباً عن ضروب التقدم الصاعقة التي حققها علماء الفيزياء الصينيون الحاليون في المجال النووي.

3 - إن الرياضيات الصينية، كما أثبت (جوزيف نيدهام)⁽¹⁾، تتسم بروح جبرية لا بروح هندسية. ومنذ أيام (سونغ) و(يوان) (من القرن الثاني عشر حتى القرن الرابع

(1) انظر: العلم الصيني والغرب (لوسوي - باريس 1973) ولا سيما: العلم والحضارة في الصين (سبع مجلدات - كمبريدج 1954 بالتعاون مع (وانغ-لينغ) و(لو كيشن) و(هي ينغ يو) و(كث روينسون) و(كاويتان-كين) ونحن ندين لهذا المرجع بضمون هذه النظرة الإجمالية كله، إن لم نقل بتركيبها.

عشر)، علمت الرياضيات الصينية العالم حل المعادلات. وفي سنة 1300 عرفت (الصين) المثلث الذي يسمى في (الغرب) باسم «مثلث بيسكال». وكان الصينيون أول من اكتشف الكسور العشرية وعبر عن العدد، مهما كبر، بتسع إشارات، وبمميز فارغ يمثل الصفر.

ومن الجدير بالملاحظة أن العلم الغربي قد استمر زمناً طويلاً في اعتبار أن النموذج الميكانيكي هو النموذج الوحيد، وانتهى من جراء ذلك إلى أفراد الهندسة الإستنتاجية اليونانية بالامتياز، ولكن العلم الحديث قد اضطر إلى إعادة النظر في هذا المختزل الديكارتي والميكانيكي النزعة للرجوع، في الفيزياء، إلى نظرية الحقل، وفي علم الحياة، إلى مفهوم عضوية، أي إلى أمرين من الأمور الثابتة في الفكر الصيني التقليدي.

ومن جهة أخرى، نجد أن رؤية العالم في نظر الصين لم تكن عائقاً يحول دون الوصول إلى اكتشافات بارزة في الميكانيك.

إن منظومة نقل الحركة الميكانيكية بمحركات متسلسلة تدور دوراناً محورياً، ونحن ما زلنا نطلق عليها اسم «تعليقة» (كاردان) كانت ذائعة الانتشار في الصين قبل ألف سنة من مولد (كاردان). وفي ذلك الوقت تقريباً سَير النقل لعلم دولا ب مغل (الحريز في الصين والقطن في الهند). وترجع حركة آلية الساعة في الصين إلى أسرة (تانغ) وقد سبق اختراعها هناك «اختراعاتها» في أوروبا بستة قرون. وكان صنع الساعة يقتضي من ناحية أخرى اختراع «المنظمة» أي جهاز خاص بإبطاء حركة جملة الدوايب حتى تضبط على أول ساعة عرفت في البشرية: حركة النجوم اليومية.

وقد كان الصينيون أول من قلب الحركة الدائرية إلى حركة مستقيمة باختراعاتهم اللامركز والذراع والمكبس.

وفي حقل الاختراعات التقنية العظمى التي كانت شرط التطور الإنساني كان الإسهام الصيني أحد أهم ما أسهم به الناس.

ومن أشهر ما عُرف عن الصينيين اختراعهم المطبعة التي لعبت في أوروبا دوراً حاسماً في انتشار عصر النهضة والإصلاح والرسمية. ومن المعلوم أن الورق والطباعة كانا من الأمور المعروفة سابقاً في الصين، قبل زهاء خمسمائة عام، في عهد أسر (سونغ) الأولى.

ولكن الاكتشافات التقنية التي تزيد إمكانيات استخدام القوى الطبيعية لمأرب الإنسان لم تكن أقل أهمية حاسمة في التطور البشري.

- استخدام الثروات المعدنية من الأرض. وبينما لم تعرف الصناعة الأوروبية استخدام الصلب إلا حوالي سنة 1380 في (فلاندره) وفي (الراين)، فإن تكنولوجيا الحديد والفولاذ كانت معروفة في الصين قبل خمسة عشر قرناً، وكان يوجد سلفاً في سنة 610م حصر معدني معلق بسلاسل من حديد. وقد بلغ حفر الآبار درجة عالية من الناحية التقنية.

- استخدام القوى المائية والاكتشافات المتصلة بها: النقل بالسلاسل ومقايض إدارة الآلات وميكانيكيات الآلة البخارية. وقد ظهرت الطاحون الدائرة في الصين بين القرن الرابع والثاني قبل الميلاد، بينما لن يمتلك (ميتزباد) في (الغرب) أولى هذه الطواحين إلا سنة (65) ميلادية.

ثم إن قوة الطاحون المائية ستستخدم في الصين منذ القرن الميلادي الأول لتشغيل أكوام الحداة، الأمر الذي سيساعد على تطوير سريع في مجال التعدين.

- استخدام قوة البحار والرياح في جملة من الاختراعات البحرية، ولا سيما دفعة السفينة (وهي لن تظهر في أوروبا إلا سنة 1180)، والملاحظة بأشعة متعددة، والسفينة التي تسير بدولاب ذي عوارض، وقد اكتشفت في القرن الخامس والسادس في الصين، ولم تظهر في أوروبا إلا سنة (1543). وبين سنة (1100) وسنة (1450) كان الأسطول الصيني أقوى الأساطيل في العالم، وكانت السفن الصينية في القرن الخامس

عشر تجوب البحار من (كمشتكا) إلى (مدغشقر) قبل أن تبدأ في (أوروبة)
«الاكتشافات العظمى».

- استخدام القوة الحيوانية: لقد استخدم الصينيون في عهد (شانغ)، (أي بين القرن العاشر والقرن الخامس قبل الميلاد) طوق خيول الجر الذي يرهن (لوفيفر دي نويت) على دوره الحاسم الذي لعبه في الحضارة، والتي لم يظهر أول رسم له في الغرب إلا في مخطوطة إيرلندية من القرن الثامن الميلادي. ثم إن العجلة الصغيرة التي تظهر لنا آثارها الأولى المرسومة في (أوروبة) على أنها كانت تستخدم في القرن الثالث عشر لبناء الكاتدرائيات، إنما كانت ذائعة الاستعمال في الصين في القرن الثالث لتموين الجيوش، تشهد على ذلك الأحجار المنقوشة والآجر المصبوب في قوالب في عهد أسرة (هان).

ماذا نقول أخيراً عن اكتشاف بارود المدافع: فقد اخترع الصينيون في القرن التاسع للميلاد، وفي عهد (تانغ)، بمزج فحم الخشب وملح البارود (نيسرات البوتاسيوم) والكبريت أول تركيب كيميائي يتفجر، عرفته البشرية. وهذا الاختراع يعدل بأهميته أهمية اختراع البوصلة، أي اختراع أول جهاز ذي لوحة وإبرة مغناطيسية.

ويبقى من الواجب أن نلمح أيضاً إلى استخدام القوى الحية حيث كثرت كشوف العلماء الصينيين في مجال التغذية وعلم الحشرات وحماية النباتات ودراسة النبض وتقنيات وخز الإبر التي تنم عن علم بالتشريح متعمق جداً.

إن قروناً من الابتكار الإنساني قد غلّفتها على هذا النحو الجهل أو الهدم. وقد كان ذلك عسارة إنسانية عظمى للشعوب التي ذهبت ضحية هذا الإنكار وهذا القمع وأحياناً هذا الهدم المحرم لثقافتها.

وقد كان ذلك أيضاً عسارة عظمى (لأوروبة) ولا شيء أكثر إلخافاً في مضممار التربة من كنس آخر ركاب الاستعمار في الكتب المدرسية وكتب التعليم الجامعي،

والعمل على نحو أن يحيا كل إنسان ثقافة جميع الشعوب في جميع العصور، وذلك يستلزم تصوراً جديداً للتاريخ.

ولقد عشت هذا الوعي «بالفرص المفقودة» في (الهند) وفي (نيپال) بعد أن قرأت كتب (الهند) المقدسة، وبعد أن أذهلني شعرها وختها ورقصها، وأذهلني بصورة مادية تقريباً احتيازي سلسلة جبال (همالايا). ونحن قد فقدنا هذا الطراز الهندي للوجود في العالم.

سحر (همالايا)، «رب الثلوج».

إنه يسيطر على طائرنا. ويشعر السمرء بأنه يخلق فوق بحر غاضب. ففي المستوى الأول، تتدافع جبال قائمة إلى حد ما، وهي أشبه شيء بقطعان فيلة تردّ عنها إلى أبعد دوماً كتلاً يزداد قوامها ودفعات من الحمم أو الأحجار.

وفي الأفق البعيد تبدو بما يشبه أعرافاً صغيرة من الزبد على شواطئ السماء: (انابورنا)، (كوزاتان)، (كوري-شكر) (ايفرست). (ماكالو).

هذه الجبال الشاهقة شموخاً تجعل المرء يتساءل، وهو يحلم، ألا تعوى في الليل مسيرة النجوم، وهي لا تكاد تنفصل عن أساطيرها وخرافاتها. وأن لها في ثقافة الهند منزلة عظيمة. ذلك أن (سري لانكا). (أي سيلان)، هي الجزيرة الشيطان، ولكننا عندما نصعد باتجاه الشمال فإنما نصعد نحو السماء، نحو مناطق النور والصفاء، حتى نبلغ (همالايا)، مقام الإله (فيشنو).

لقد ذكر الشعراء (همالايا) في كل حين، على أنها كائن حي. وكان (كاليداسا)، وهو أحد كبارهم، يعني «نُدبها البيضاءوين فوق صدرها الأرضي، ومنهما يفوح عطر الصندل».

لقد بلغت هذه الجبال من الحياة مبلغاً جعل الناس ينظرون إليها على الدوام نظرة بحسب.

وفي معبد (الور) في (اورانكباد)، يمثل رسم جداري الآلهة التي جاءت تطلب من ملك الجبال - همالايا - تزويج ابنته من الإله (شيفا). إنه لرمز رائع يربط إله الرقص بعظمة (همالايا) الساكنة! ونحن نبليغ على هذا النحو، مباشرة، صميم الفكر الهندي الذي يعزل (الكائن) السرمدي الساكن بكثرة الأشياء المتغيرة. إنه كل كنز التجربة المفقودة في (الغرب) منذ (افلاطون) وأن (همالايا) تحتل مركز الشعر والتصوف الهندي. ونحن نجد على الدوام في هذا الشعر أنهاراً تتدفق من الجبال الشاهقة فتبدو وكأنها تنبع من السماء. وبذا نجد لها سمة إلهية. إنها عطف فني صغير تتميزه في حفرة الجبال، وهذا هو (يامونا) الذي يرفد (الغانج) وسيجري نحو (بنارس). إنه نهر مقدس، هذا (اليامونا) الذي يمر على مقربة شديدة من (كاتماندو). وقد حضرت جنازة حرق جثة كانت تجري على ضفافه. لقد أحرقوا الجسد المغطى بكفن من الحرير زعفراني اللون، على شاطئ النهر، فوق بلاطة تجاه المعبد. وقد اختلط رماد السميت، من أجل دارة حياة جديدة، بماء النهر وبالمحيط.

الحياة وصورتها، تلك هي الدارة التي تثيرها شاعرية الـ (همالايا) في حضورنا. كل شيء يذكر بهذه الاستحالات، بهذه التجددات، بهذه الأعمال الخالقة أبداً في الطبيعة، ولدى الناس: المطر، بوصفه مزنة في السماء، وبخاراً في الأرض، هو رمز هذا الزواج الأبدي بين الأرض والسماء، والزواج الإنساني عيد كوني، موجة صيرورة جديدة مقدمة حياة جديدة تولد دوماً من جديد. إن الحياة الجنسية موطن المقدس ما دام الكائن البشري يندمج بالتناسل مع دارة الحياة الكونية ومع واقع الحب الخالد. ونحن لن ننهش إذا رأينا نقوشاً جدارية كثيرة تنتشر حول معبد (كوهاجارو) وهي تمثل، وكأنها رقص، صور العشق الجسدي الأكثر دلالة على حركة تواصل الأجساد بتفاصيلها كلها.

والكلمة التي تدل على النهر في اللغة الهندية كلمة مؤنثة - أما (الغانج) - نهر الغانج، فهو إلهة التغذية.

ونحن نمد نعد نميز هل نحن نلهم أم نعيش في اليقظة هذه العلاقة بين الجبل وبين هذا المحيط المائي الذي ينساب في الفجاج الصخرية وينحدر من ذرى (همالايا). أتراه واقعاً أم شعراً؟ يقول شاعر هندي: «إن الأنهار تعانق الجبل كما تعانق امرأة حبيبها».

إن هذه الخوريات التي تبتسم تحت شجرة ولها أرداف ملتوية بمثل إلتواءات (الغانج) ذي الحركات المتموجة وهو يمتطى بين الجبال، إنها حوريات تذكرنا بلوحة «حوريات الغابات» من القرن التاسع، الموجودة في متحف (غواليور)، وهي إحدى التحف العظيمة في الفن العالمي.

هنا يبدو هذا التجسيد، تجسيد الطبيعة، أمراً سهلاً على المرء أن يخياها. كل شيء فيه يختلط بكل شيء: حياة الأبطال، ملحمة الآلهة، حبها، اضطرابها. إن الآلهة والبشر تتلاقى في ثقافة الهند.

وفي (رامايانا)، أجمال ملحمة هندية، يتحدث (راما)، ويده قوسه، المحيط ويهدده بالجفاف بثقبه بسهم من أسهمه النارية. هنا، نجد لكل كائن حي دلالة الروحية.

وعندما تخلق الطائفة على ارتفاع منخفض، نحسب أننا نرى (كارودا)، الإله - النسر، وهو يدل البشر على إتجاه السماء.

كل شيء رمز وحياة. الفجر، الهواء، مجد الشمس... إن الهنود يتمتعون كل صباح منذ أربعة آلاف سنة: «إننا نضرب إليك بصلاتنا يا (براهما) كما ترفع الشمس إليك صلاتها في كل صباح».

ونحن لا نستطيع فصل (همالايا). وهي من عمالقة الدنيا. المتسمة بالحياة، عن تصورات الكون، والأساطير، والخرافات الهندوسية والبوذية التي تعتبر هذه الجبال العالية أصل العالم ومركزه معاً.

وفي خيال الفل في (جاوه)، يتمتع جبل (ميرو) بدور مهم، تماماً مثل جبل (كايلاسا)، وهو الاسم القديم بلا ريب لجبل (إيفرست) الذي يطل على الكتلة من ارتفاع يجعله أشبه بحاسة موضوعة فوق راحة كف مبسوطة أمامه.

وهناك، في طرف السلسلة، على مسافة بعيدة جداً، نجد (انابورنا) وهذا يعني «العمل». إن كل جبل يثير معنى تجربة روحية.

لقد رقص (شيغا) على سفوح (همالايا).

و(شيغا)، رب الرقص، هو إله يستجيب لأحلام (نيتشه) «لا يسعني الإيمان إلا بإله يجيد الرقص»، في الأسطورة الهندية، وهو يخلق العالم بينما يرقص، ويهب العالم إيقاعه وصورته فيميته ويجعله يولد من جديد. إنه الإله الخالد الذي يتجلى في التنوع، في الحركة.

(شيغا)، الإله الراقص! والرقص هو الشعر مرئياً، وهذا الرقص الذي هو كذلك مسرح، يمثل حركة الحياة الكونية ذاتها. حركة دائرة الفناء وانبعث الحياة. وما الإنسان إلا لحظة في دائرة الكائن الكلي هذه. إن الله يملكنا بإيقاعه، بالموسيقى، بالفناء، بالرقص، بكلمات الحب في قصيدة. والقصيدة تعود فتجد هنا من جديد معناها الأول: إنها إبداع. إنها صورة الحياة. إنها تقهر الجديده من أعمق كياننا: إنها لا نخذلنا عن الأشياء، بل تفعل في نفوسنا فعلاً. وعندما ينتج المسرح والرقص - وهما تسييح أكثر منهما تمثيلاً - أفعال الآلهة والأبطال والملوك والسوقة، وعندما يحكيان نطق الأنبياء المقدس، نطق الحياة، وإذا لم نكن نحن نظارة، بل كنا المحتفلين، وإذا ما أحاطت بنا دلالة الكلمات أو إيجاءاتها فيما وراء الكلمات، التجاوب مع القصيدة، وإذا أيقظت في نفوسنا هذه الرعدة التي بها نسهم في التجربة المعيشة التي يقدمها لنا التمزيم، إذ ذاك نعي ذواتنا ونمتلكها. إننا لا نعي «أنانا الصغيرة»، وهي فرد تافه زائل، بل نعي تطابق هويتنا مع (براهما)، القوة المبدعة المنظمة الكون بأسره، و(المان) هذه الشذرة الإلهية التي تولد أعمق كياننا. وعندئذٍ أعني، كما يقول تعليم (باغافاد - جيتا) السامي، إن الذي يعمل ليس هو أنا، بل

حكمة الكل وقوته هي التي تعمل عبر كياني. إن (همالايا) زعزعت عظمة هذه المأساة الإنسانية. إنها تعمل عمل قصيدة، تتركز في كيانتنا هذا الطنين الشعري، وهذا الوعي بالذات.

وإن ألدنا، في هذا الارتفاع، وأمام منظر هذه الجبال، ليشعر بانطباع أنه على مائدة من ذاته، من ماضيه، من انتمائه الثقافي.

وعندما اجتازت بنا الطائرة سحابة ضخمة، كان واقعنا المبعثر يختلط بالروحانية، وكنت أشعر بانطباع الرجوع إلى الفراغ الأصلي، وهو نوع من شعور محبط، كونه أصبح على حين غرة ساكناً لا حراك فيه، وقد قذف هو، على الرغم من ذلك، بالآلة إلى ما وراء العوالم، يمثل ما يحلم به المستوصفة المنود. إنه إحساس بالفراغ وبالملء... ولعل الأمرين أمر واحد...

وأنا أفهم الآن لماذا كان الحكماء يقصصون في الغالب تلك اليلدء، يبدء العظمة، وأرض النسك، ليحفظوا بتوازنهم من جديد.

وفي غضون مثل هذا التراجع بإزاء جملة الأشياء، يشعر المرء بالحاجة إلى الماضي في هذا التأمل بتأمل آخر.

وعندما تركنا سلسلة (همالايا) التي أصبحت ليلكية، ثم وستارية وقبل أن نضع في ضباب المساء البنفسجي، أخذت بقراءة (همالايا) الأخرى، أعلى ذروة في التصوف العالمي: (باغافاد-جيتا). وعندئذٍ شعرت بالانطباع نفسه الذي انتابني عند تأمل الجبل، انطباع السيطرة على الحياة بدل الشعور بأنها هي التي تسحقني.

إن (باغافاد-جيتا) تبدو على أنها تأمل (اليوغا). وهي تحدّد معنى (اليوغا): عدم الاستسلام للسجن المباشر، والعتور من جديد على إيقاع الكون الناضج الحياة، على تنفس الكائن تنفساً سويّاً. ونحن لا نقل إلا على قليل من الكسب التي تثير لدينا اهتماماً حاليّاً.

إن (باغافاد-جيتا) تبلو ضرباً من حوار في أرض معركة أسطورية في سهل (كوركشيتر). يتجسد الإله في صورة إنسانية هي صورة (كريشنا) ثم يخاطب المحارب (ارجونا) الذي سيصبح أداة قتل.

إن (ارجونا) يقود أحد الجيوش، جيش (باندافاس). وقد انتابه فجأة الشك في صحة قضيته فألقى بقوسه الذي لا يهزم وبسهامه وشرع يفكر في إخوانه وأعمامه وأبيه، وهم جميعاً في المعسكر الآخر. إن أفراد أسرة واحدة سيخوضون إذن معركة حامية الوطيس وسيسهمون في قتل سيحدّد مصير العالم.

وقد نادى الإله التجسد في حياة حوذي (ارجونا) وبأح له بسر معنى الحياة. قال: إني وأنا إله إنما أنجسد كلما تهددت كارثة العالم بسوقه إلى حتفه فأسمى إلى إعادة الانسجام إليه.

إن هذه الجملة البسيطة تجعل النص مؤثراً جداً لأن الإنسان لم يعيش في أي وقت مضى مثلما يعيش اليوم هذا الانحراف الكارثي في العالم. وإن الحاجة إلى تجسد تنبئني لم تبلغ البتة مبلغ ما وصلت إليه الآن من أجل إعادة الانسجام.

إن (كريشنا) لا ينصح المحارب بالفرار من المعركة: «ينبغي عدم إهمال العمل، لأن العمل أفضل من اللاعمل». ولكن ينبغي ألا يكون الدافع إلى العمل رغبة جني ثمار العمل: «عليك ألا تقرب من العمل ثروة ولا سلطاناً».

ينبغي (ارجونا): «إنني أفضل أن أموت فوراً على أن أصبح ملكاً في أعقاب مذبة، ولن يكون لحياتي معنى عندما أكون قد قتلت أخوتي وأعمامي وأبي».

وينبغي الإله المتجسد، وهو صوت (ارجونا) الراحل: «إنك مخطيء، لأن عملك سيكون هداماً إذا قمت به بالفعل طلباً لثروة أو سلطة أو مجد. وما دمت لا تبغي بعملك ذلك فإنك ستعمل لأن مسؤولية هذه المذبة ستقع، إذا ما حدثت، على قانون العالم. وأنت لست المسؤول، بل الأداة. وإذا ما انسحبت كان انسحابك جنباً».

وعلى هذا النحو تعلمنا (باغافاد-جيتا) وجود شرطين للقيام بعمل حقيقي: ألا نجد من يعمل مصلحة مادية في عمله؛ وألا يسلك سلوك فرد «بأنه الصغيرة» الفردية، أناة الأنانية... إنه ليس سوى أداة في يد (الكل).

والشياطين، أو (اسواراس)، هي قوى مغارقة للمبدأ، منفصلة عن (الكل). إنها غياب الله.

وهذه المسألة التي أفلقت (ارجونا) هي السؤال الحرج المطروح في جميع عصور التمزق التاريخي - في عصرنا مثلما كان الأمر في العصر الذي تجسد فيه (كريشنا) ليحاطب (ارجونا).

إننا قد نتقاتل للمال أو للسلطة، أو نتقاتل من أجل ملكوت الله. ولا مندوحة من الاختيار. إن آيات (باغافاد-جيتا) تنطوي على مذهب سلام، ومذهب عمل.

العمل لا يتحقق من أجل الربح - وهذا بالرغم من ذلك هو قانون تجربتنا الغريبة منذ عصر النهضة. إن العمل المتجرد يصبح جمالياً، يصبح مشاركة الإنسان في الملء الإلهي والاتساق الإلهي.

إن (باغافاد-جيتا) يدعو إلى تحويل الحياة إلى عمل إبداعي.

وليس من باب الصدفة أن نجد الإله في التقاليد الهندية يتجسد كلما حدث تمزق كبير في الاتساق الأرضي. إن الله بالدرجة الأولى داخل الإنسان. إنه الشرارة الإلهية الجاثمة دوماً في كل إنسان.

«إذا اقلعت عن وهم أن الأنا هي التي تعمل وأن الأنا الحقيقية هي الإلهي، عندئذ تبلغ الملء وتترك أن (الكل) في ذاتك، وإنك أنت في (الكل)».

الفعل يغدو تضحية. ويؤكد المحارب في النشيد الأول «ضيق ارجونا» قائلاً: «إنني لا أطمح إلى النصر، ولا إلى المملكة، ولا إلى اللذة».

وإن هذه اللحظة، لحظة «الاعمل» لحظة أساسية في قلب المعركة. إنها تتيح إعادة النظر في تصورنا للوجود.

ومن الجائز أن نقارن هذه التجربة، تجربة اللاهوت السليبي، دون أن نسعى إلى إقامة مطابقة تامة. قال (سان جان دو لاكروا): «ليس الله ذلك، إن الله ليس كذلك...»، دون أن يحدده تحديداً إيجابياً. إن (باغافاد-جيتا)، شأنها شأن كل تفكير (الشرق)، تبدأ بتربية سلبية. من المحال إدراك الله مباشرة. وإن قدرته لا تعمل إلا عندما نقصي كل ما قد يشوب رؤيته. وهذه هي الدلالة الأساسية للنسك الهندي: العمل بدون تعلق، وبالإقتصار على التطلع إلى الكمال وإلى انسجام الكون.

وفي هذا المسعى، البريء من أية أثر، نقرأ في النشيد الرابع من (باغافاد-جيتا): «عبثاً فعل، إنه لم يرتبط». أما عالمنا الغربي فإنه لا يتألف إلا من مشاريع نابعة من رغباتنا.

وإن أفضل الأمثلة دلالة في عصرنا على الحياة بحسب (باغافاد-جيتا) و(رامايانا) هو حياة (غاندي). وقد كان من حوله يقرأون له كل يوم، بحسب طلبه، صفحات من ملحمة البطل المحارب (راما). وعندما اغتيل (غاندي) بارك القاتل دون أي حقد ما دام لم يعرف في حياته الشخصية رغبة، ثم نطق بآخر كلمة قبل أن يسلم الروح: «راما»، اسم بطل (رامايانا).

لقد كانت حياته كلها حياة مناضل. وأن قدرته التي استطاعت وقف المذابح بين الهندوس والمسلمين في (كلكتا) سنة 1947 وأن تفرض الاختيار على أربعمائة مليون من الهندو إنما انبجست من قوته الداخلية: لقد كان يقول: «إن النار التي أوقدها هي ظاهر النار الباطنية التي تحرقني».

إنه أول من ضرب في عصرنا المثل على اختيار آخر للحضارة: كان يقول: «قد لا تقوم الحضارة على مضاعفة الحاجات وإكثارها، بل على العكس، تقوم على تقليصها بوعي وإرادة... إن إرادة خلق عدد غير محدود من الحاجات من أجل العمل

على تليتها فيما بعد، ليس سوى تبع ربح... وأنا لا أضع أي حد دقيق يفصل الاقتصاد عن الأخلاق لشدة ما قمت بهذا التمييز».

إن الإله (كريشنا) لا ينسحب من العمل. إنه يعرف نفسه على النحو الآتي: «إنني مبدأ الأشياء كلها، إنني الكائن الجائِم في صميم الكائنات كافة، أنا البدء، والوسط، والنهاية من كل كائن. وأنا الصاعقة في وسط الأسلحة. وأنا الكلمات التي تتمتها الشفاء عند تقديم الأضاحي. إنني (همالايا) بين الكائنات الأقوياء، وأنا (راما) بين المحاربين».

إن (راما)، بطل (رامايانا)، هو تجسد الإله (فشنو). وإن مروره بالأرض يتم في ملحمة حريته. إن (راما)، وهو ابن الملك (كوزالا)، مدعو إلى أن يصبح بلوره ملكاً. وتجري مؤامرة يحل فيها أخوه عمله في الملك. وأخوه من ناحية أخرى لا يريد المملكة. وتطلب زوجة الملك نفي (راما) خلال أربعة عشر عاماً. وإن الملك (رازاراتا) المحبوس يموت من اليأس. وبالرغم من ذلك، يوافق (راما) على النفي المفروض عليه. ويذهب بصحبة شخصين من أنصاره وقد وهبا من أجله حياتهما: امرأته (سيتا)، وهي أيضاً تجسد إلهي، إبنة الأرض، مولودة من أعلود - وأخوه (لاكسمانا).

إنهم يعيشون في غابة حتى يختطف (رافانا)، رئيس الشياطين، (سيتا). وتروي تمة الملحمة تحالف (راما) مع شعب القردة، بقيادة (هانومان) الخالد، بحسباً عن زوجته. وما يكاد يطلق سراخا حتى يطلقها قائلاً: «لقد عشت عاماً مع ذاك الذي اختطفك. ويجب عليّ إنقاذاً للشرف أن أحررك، ولكن الآن قد يرتاب الشعب بطهارتك. إن عليّ أن أتركك». «

وترضى (سيتا) عندئذٍ بامتحن التعرض للنار وتستطيع بحماية (آكبي)، إله النار، أن تجتاز اللهب بسلام. حتى إن باقة اللوتس التي تحملها بيدها لا تذبل عندما تخرج من المحرقة!

وبعد أن ينجز (راما) واجباته الإنسانية بنزاهة إليه، يعود إلى نهر (الغانج) ويغتسل فيه راجعاً إلى صف الآلهة.

إن قوة (راماياتانا) وجمالها _ وقد استطاعت استقطاب طاقة (غاندي) - تمثل بوجه الدقة في صورة هذا الإنسان الذي لم يحَيِّ حياته بحسب قانون القوة، بل بحسب قانون الحقيقة.

إن استشهاده بنا به (غاندي) يبرز اتجاه هذا الكتاب: فأنا لا أرمي بإشارتي إلى الحضارات الكبرى والنزعات الروحية اللاغربية إلى القيام بما يقوم به المورخ أو عالم الآثار من بحث الماضي العابر، ولا إلى القيام بما يقوم به هاوي المعرفة الأجنبية.

إن كل شيء هنا يتجه شطر المستقبل. شطر اختراع المستقبل. ونحن لا نستطيع إرجاع مشروع الإنسانية الروحي إلى المشروع الغربي عن العلم للعلم، والتقنية للتقنية، كما لو أن تشغيل الإله هو الهدف.

إن التربية السلبية، وهي تميز الفكر الشرقي، ينبغي بالضرورة أن تتدخل لتحديد هدف تقنيات مداولاتنا الغربية ونضلعها باتجاه كلٍ عالمي.

وعلياً أن نتعلم الشيء الكثير من الحكمة الشرقية. وبالمقابل، قد يتفق لسكان أفريقية وآسية وأميركة اللاتينية الإفادة من دمج بعض الجوانب الإيجابية من علمنا وتقنيتنا. وليس محال إطلاقاً حدوث مبادلة تتيح حواراً بين الحضارات. ولكن الحوار يفترض أن يكون كل طرف مقتنعاً بأن ثمة شيئاً يتعلمه من الطرف الآخر.

لقد استمر حديث (الغرب) مع ذاته زمناً كافياً. وقد حاول توجيه جميع الحضارات بحسب منظوره الخاص. فإذا حصدناه قلنا إنه لم يوجد قبله سوى لجلجلة الابتدائيين، ولن يوجد بعده إلا انحراف المنحطين، كما لو أن المسار القيم الوحيد هو مسار (الغرب)!

إن فهم ثقافة أخرى يستلزم تحولاً كبيراً في عقليتنا الغربية وجهداً كبيراً في التواضع الفكري وفي القبول.

لنرفض التشويهات المتبادلة، والتنازلات، والمصالحات. فالحوار لا يقوم على هذا النحو. بل لنطلب من كل أن يصبح ما هو.

إن اللاغريبيين قد يعينوننا على وعي حدود رؤيتنا للعالم. ولا بد لنا من ناحية أخرى من ألا نثابر على السلوك مسلك الفاتحين كما فعلنا لسوء الحظ من قبل على الدوام - إن علينا أن نسلك سلوك أناس يعون الوعي كله بنسبية ما يُحلب.

لا شيء أرفع من مفهوم المعونة التي تقدم إلى العالم الثالث. ونحن نخسب أنفسنا متطورين لأننا اخترنا معياراً معيناً لقياس النمو: الاتساع الاقتصادي، الناتج القومي الخام، إلخ. إن النمو هو الإله الخفي في حضارتنا، إله رهيب، ظمئ إلى القرابين البشرية، بقرانيته المحنونة الماثلة في الدعاوة والإعلان.

لقد ذكرت ذلك في «كلام رجل»: «ليدرس عالم أقوام أفريقي الشركات المتعددة الجنسيات! ليدرس عالم أقوام بوذي الدعاوى الأوروبية! إنهما سيكشفان النقاب في تحاليلهما بلا ريب عن بقايا دماغ زواحف من أقدم ما وجد لدى الإنسان. وأنا أتمنى أن يأتي متعاونون من أفريقية أو آسية ليكملوا تربيتنا. إننا، في عدد كبير من النقاط الأساسية في الحياة متخلفون.

إن لا - معرفة (طاو) أو (جيتا) هي إدراك الكون، ولكنها ليست إدراكاً في حلة تصورية، تحليلية، بل في شكل توحيدي، تكاملي. وهي أيضاً بحث مغاير لعلاقة الناس بعضهم ببعض.

ولئن حسبنا أننا نملك وحدنا الحقيقة بحسب موقفنا المستعمر بوصفنا (غربيين)، بدا لنا أن «الآخرين» الذين لا يرتبطون (بالغرب) إبتدائيون، سيغوا النية، أو مرضى، وأن واجبنا هو أن نهب لبرئهم أو قمعهم.

إن اللا-معرفة، واللاعقل، قانونان رئيسيان في رؤية عن العالم تختلف عن رؤيتنا
اختلافاً جلياً. وهما يشيران إلى درب آخر، درب (طاو).

وهذا المنظور الذي يتزعنا من «انانا الصغيرة» يتيح لنا تجاوز المشكلات
الرائقة المطروحة في (الفرب) بصدد الحرية.

فلئن كان الواقع يولف كلاً، فلا يمكن أن نجد لحرية الإنسان معنى بالانطلاق
من الفرد بوصفه معزولاً عن سواه. إن الحرية وعي الانتماء إلى (الكل).

هلاً تستطيع رؤية العالم اللا - غربية أن تصحح تنكب (غربنا) بصورة مفجعة
عن جادة الصواب؟

لنسح على الأقل إلى إمطة اللثام، وإلى مطاردة الوهم (الفريسي) القاتل وحكمة
المسبق في الاقتصاد والسياسة والثقافة والعقيدة، وعلى جميع المستويات.

الأبعاد المطلوبة مجدداً

يتضح لنا من بعض ملاحظات أدلى بها (هيروودوت) ومن صفحة من «سياسيات» (أرسطو) في العصر القديم سلفاً كيف نشأت نظرية سطحية تقيم تعارضاً بين تذاق الأوروبيين المزعوم للديمقراطية، وبين خنوع سكان آسية ورضوخهم للاستبداد. وهذه النظرية لا تزال تجد إلى اليوم شراحاً يحرصون على الغلو في مداها، وعلى نسيان الروابط الكثيرة التي ربطت جميع ثقافات البحر الأبيض المتوسط وآسية الصغرى بعضها ببعض.

وفي القرون الوسطى، اكتسبت مبانة المعتمدين - البربري بُعداً دينياً: فهذه المبانة تقيم تعارض المسيحي مع الكفار، ولا سيما مع المسلم. وأن علاقات المسيحية بالإسلام ليست بعلاقات متناظرة، فقد كان الإسلام أقل تعصباً: القرآن يحلّ (يسوع)، بينما يقصي (دانتي) في «الكوميديا الإلهية» (محمداً) إلى الجحيم مع أتباعه (النشيد 18، البيت 35). وقد أظهر (بالزو سافيني) في كتابه «العصر الوسيط المعجيب»⁽¹⁾ كيف نجد الغرب بدءاً من القرن الثالث عشر بآن واحد معجباً بالثقافة المادية وبالبلذخ الشرقي من جهة، ومن جهة أخرى يعمر الجحيم الفوطي بمسوخ شرقية جداً.

(1) انظر كتاب (ابرسولت): الشرق والغرب (1954) وكتاب (اتيامل): هل نعرف الصين؟ «إننا لا نجاوز مستوى الظن في معرفة أوروبا للفن الصيني في أيام (ماركو بولو)». وكتاب (إيناسي ساعس): اكتشاف العالم الثالث (دار فلاماريون 1971).

وإن تأثير الصين حلي كذلك في فن الرسم الايطالي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

ونحن نشاهد ازدياداً مفاجئاً في رسوم العقبان والأفاعي وجنيات البحر - الطائرة والكائنات الخيالية الإنسانية - الحيوانية والنسور ذات الرأسين، ولا سيّما رسوم التين. ولقد تغير مفهوم الجحيم والموت بتأثير الذعر الذي أوحى به (المفول). وعادت فكرة عذاب الجحيم إلى الظهور مرة أخرى وبدأت في الرسوم التشكيلية الشياطين الصينية والشیطان الرعد، والتين الصيني باجنحته الخفاشية، وبرائته الحادة، وشده الشبيه بمنقار الطور. وقد غدا تجسد الملاك العصي في المسيحية. وإنها مصادفة طريفة بلا ريب، ولكن التأثير يبدو عميقاً، ومشأً على الأيقونية، بل وعلى تصور (جبروم بوش) العالم.

وكذلك يتجلى اكتشاف العظيمة الفنية الآسيوية في النسخ التي صنعها (بلميني) و(راميرانت) عن المنمنمات الفارسية وفي ازدياد تقليد السجاد الشرقي لدى كثير من الرسامين ولا سيما (روبنز).

وعلى هذا النحو نشاهد أن تأثير الثقافات اللاغربية في الفن الغربي تأثير ثابت لا مراء فيه منذ عصر النهضة.

وعلى أثر اكتشاف أميركة، وجدت (أوروبا) نفسها حيال ثقافات لم تكن تحظر في بالها إطلاقاً، وقد بدأت هذه المشكلة تخامر عقول كبار المفكرين منذ عصر النهضة.

وكان (دورر) وهو يزور في (أنفريس) مجموعة تحف هندية - أميركية أول من اعترف بأهميتها الفنية بينما كان «الغزاة» لا يبالون إلا بوزن الذهب في الكنوز التي نهبوا.

ولعل (مونتاني) في محاولته بعنوان «الفرضة» كان جدّ «حوار الحضارات»: ذلك إنه عاب على أميركة أنها لم «تقع تحت أيدي كان من شأنها أن تتلطف في جلوها

وصقل حوشها وتعنى بتنشئة البذور الصالحة التي ينثرها الطبيعة فيها»⁽¹⁾. وهو يتهم في الواقع الاستعمار اتهاماً حقيقياً في الكتاب الثالث الفصل السادس من «محاولاته»⁽²⁾. فيقول: «كم كان من اليسر الإفادة من تلك النفوس الجديدة جداً، المتعطشة جداً إلى التعلم، ولديها في الأغلب مبادئ أولية طبيعية جد جميلة». وعلى العكس، استفدنا من جهلهم ومن قلة درايتهم لتوجيههم ببسر أعظم شطر الخيانة والشيق والشح وسائر أنواع اللانسانية والقسوة على مثال عاداتنا وطبق أعرافنا. من ذا الذي وضع مثل هذا السعر الباهظ في خدمة الابتزاز والتجارة؟ ما أكثر المدن التي عمت عوا. والشعوب التي أهدت وملايين البشر التي ذبحت، وقد قبلت أغنى بقاع العالم وأجملها رأساً على عقب ابتغاء التجارة بالآلىء والفلفل: إنه نصر ميكانيكي».

وفي القرن السادس عشر، كثرت روايات الرحالة. وقد استطاع (اتكنسون) أن يعصي لحمالة وخمسين كتاباً عن آسية وأمركة اللاتينية وأفريقية ظهرت في فرنسة قبل عام (1610) وذلك في كتابه: «الأفاق الجديدة لمصر النهضة الفرنسي» (باريس 1935). وقد تجلّى التفوق الغربي أكثر ما تجلّى في مضمار التقنية العسكرية. مثال ذلك. كان أحد الصينيين وهو (فتح كوي - جن) يقول سلفاً في القرن التاسع عشر: «نماداً هم صغار وأقوياء، ولماذا نحن كبار وبالرغم من ذلك ضعفاء؟ هنا علينا أن نتعب من البرابرة شيئاً واحداً، سفن قوية ومدافع ناجحة».

وقد ذكر (سيولا) في كتابه: «الثقافة الأوروبية والتوسع إلى ما وراء البحار» (1900) الرأي الآتي الذي قال به غربي حول العلم الغربي في أواخر القرن الثالث عشر: «أما ما يتصل بمعرفة الغرب فإن فن المساحة هو أهم ما يتبعه من يصنع آلات غربية. ومن هذه الآلات الغربية توجد الآلات المستعملة في الري، وهي أكثرها فائدة لنجمهرو؛ أما سائر الآلات فإنها كلها مجرد طرائف معقدة غرضها لذة الحواس، وهي لا تلي حاجات أساسية».

(1) موقاني: محاولات (طبعة لاهلياد ص 1019، 1020).

(2) المصدر السابق.

ومن المفيد أن نلاحظ أن الطوبائيات صارت، منذ القرن السادس عشر واكتشافاته «للعوالم الجديدة»، توضع جغرافياً في الأراضي التي اكتشفت حديثاً، وذلك لإبراز نسبية القيم الأخلاقية أو السياسية القديمة. إن طوبائية (توماس مور) تجري في جزيرة شديدة الشبه بجزيرة (كوبا). ويطلق (فرنسوا بيكون) على طوبائيته اسم (اتلاتيد الجديدة) وقد ازدهرت (مدينة الشمس) التي وصفها (كامبانيلا) في منطقة (بيرو). وفي القرن الثامن عشر، وهو يختلف عن القرن السادس عشر في أنه ليس قرن ازدهار الرأسمالية الأولى وبجابهتها المنتصرة للعالم الإقطاعي القديم، نجد الصورة، وهي خيالية إلى حد كبير أو صغير من ناحية أخرى، صورة العالم اللاغربي، تؤثر بوجه خاص تأثيراً سلبياً يتيح إعادة النظر في ثقافة النظام القديم وأخلاقه وسبله السياسية والاجتماعية. وسواء تناول الأمر «المتوحش الصالح» لدى (روسو) أو «الفارسي» لدى (مونتسكيو) أو «أسفار البارون لا هوتشان إلى بلاد إيركسوا» أو «ملحق بأسفار السيد بوكافيل» لدى (ديدرو)، فإن مفهوم «الإبتدائي» أو «الطبيعية الأصلية»، وهو مفهوم افتراضي إلى حد كبير أو صغير، بل وخيالي، إنه يصلح طباقاً لثقافة ولنظام اجتماعي أخذ الارتباب يتناولهما بوجه عام ويهتمهما.

والثورة الفرنسية تمثل مرحلة ثانية لأنها طرحت مشكلة مذهب إنساني كلي، ولم تطرحها على الصعيد النظري كما كان الأمر في أدب المعارضة، بل بصورة عملية في بناء نظام إنساني سياسي واجتماعي.

إن الإبداعية ستقتدي بهذا الطمح البروموثي أو الفاوستي لعالم أعاد الإنسان بناءه أو خلقه. ولكن الحركة سرعان ما انقسمت وحدث فيها انعطاف. وذلك عندما أصبحت التقنية، كما يقول (جاك بورك)، رأسمالية، وأصبح التوسع الجغرافي استعماراً، وصار الشعر نادبة التاريخ.

وقد تحقق ذلك سلفاً لدى تلاميذ (فيخته) المباشرين: لدى (نوفاليس) مثلاً وهو الذي أبدع خرافة (الشرق) الجديد: إنه لم يبق على النحو الذي عرفه عصور الأنوار، ولو كان نحواً خيالياً، أساس رفض انتقادي، بل أصبح انتقاداً. لقد أصبح

(الشرق) الوطن المختار لهذه «المثالية السحرية» التي يحلم بإقامتها. وهذا صحيح بصدد (فردريك شغل) صحته بالنسبة إلى (نوفاليس)، وكذلك بالنسبة إلى سلسلة تامة من الإبداعيين الذين حاولوا، في أثرهما، عمو التخيوم بين الأنا واللأنا، بين الحقيقة والحلم.

ولكن التطلع، أو «المشروع»، لقيام مذهب إنساني كلي بمضي، لا على نحو أسطوري وحسب، في مجرى آخر من مجاري الإبداعية يكون أكثر إلخافاً على معنى فعل الإبداع الإنساني بأكثر من لجوئه إلى الاعتناق السحري.

وهذا المذهب الإنساني الجديد يطالب بإسهام البشرية بأسرها، حكماً. وكان (فيخته) قد أكد من قبل حضور الإنسانية كلها في كل إنسان. وكان يعرف الأنا على أنها «الكل المائل في الكائنات العاقلة، اتحاد القديسين».

وهذا التصور المجرد للكلية يصبح عند (غوته) إرادة تحقيق مذهب إنساني شامل يدمج جميع القيم المبدعة خارج الثقافة الغربية، فلم يبق (الشرق)، حتى وإن لم يكن معدداً تحديداً حلياً، ولا مفهوماً بوضوح عند (غوته)، لم يبق طليقاً، ولا مجرد نفي عصر الأنوار، ولا فراراً نحو المثالية السحرية في إبداعية (نوفاليس). وتلكم هي المحاولة الأولى لفهم (الشرق) (أي في الواقع كل ما ليس أوروبية) لذاته، لا باعتباره مجرد نفي، أو مجرد «الأخر» بالنسبة (إلى الغرب). وقد قادت آثار (سلفستر دي ساسي) (غوته) إلى هذه المعرفة، وإلى أن «يطلب أكثر ما يطلب، ولا سيما عبر القصائد العربية والفارسية، ودون أن يتمتع على العقل المدرسي، كلية ثقافية مشخصة، يطلب «أدباً قيمياً» ويقول: «لم يبق للأدب القومي اليوم معنى كبير: لقد أزفت ساعة الأدب العالمي، وعلى كل امرئ الآن أن يتجهل هذه الساعة». وقد باشر، هذا المشروع في «الديوان الشرقي» وعرفه بقوله: «توحيد الشرق والغرب... وجعل الأخلاق وطرز الفكر في المنطقين يفيض بعضها على بعض».

الأمر إذن ليس أمر الانصراف إلى اللامعقول باعتماد ذريعة نقص العقل كما كان ذائعاً في التقليد الغربي، بل أمر تكامل جميع أبعاد الإنساني والعودة إلى ما هو أساسي بتركيب عظيم يضم (الغرب) و(الشرق).

وقد اتسع هذا التيار فيما يجاوز (غوته) وأمثال (همبولت) وامتد إلى فرنسة مع (نرثال) الذي يرجع في مؤلفه «رحلة إلى الشرق» إلى عبارة من (غوته) ويعلن أنه وجد ثمة «بلوغاً ثانياً» كما فعل (دولاكروا) من جهة أخرى في رحلته إلى (المغرب).

ونجم عن ذلك أن بدأت النسبية تصبغ بصفتها قواعد الجمال المقررة في عصر النهضة والقائمة على مفهوم عن العالم يرى أن الإنسان، بوصفه فرداً، هو مركز الأشياء كلها ومقياسها: لقد كان يسكن كوناً يعرف مكانه تعريفاً نهائياً بهندسة (أوقليس): لقد كان يسكن كوناً يعرف مكانه تعريفاً نهائياً بهندسة (أوقليس)، وفيزياء (نيوتن). وفي هذا الإطار السكوني كان الرسام يعيد بناء الظواهر الحسية وينظمها تبع قوانين كانت تعتبر على أنها بآن واحد قوانين الطبيعة وقوانين العقل.

وفي نهاية القرن التاسع عشر، بل وفي مستهل القرن العشرين، أعاد الرسامون اكتشافهم في الفنون اللاغربية ما كان مفقوداً منذ سبعة قرون في الفن الغربي.

ومن الممكن تلخيص الانقلاب العظيم الذي حدث بالكلمات الآتية: لم يبق التأثير منطلقاً من الظواهر الحسية ونضدها، وإنما صدر عن العملية المعاكسة، وهي جد مألوفة في الثقافات الأخرى، وقوامها الإنطلاق من تجربة معيشة تعمدها القوى اللامرية، ثم خلق معادلات تشكيلية تستطيع الإعراب عنها. وسيصوغ (بول كلي) قانون هذا الانقلاب الذي يسيطر، إلى حد كبير، على نمو الفن المعاصر: «جعل اللامرئي مرئياً».

وقد جعل هذا الانقلاب من الممكن بآن واحد حدوث فهم جديد لِماضينا الفني وتصور جديد لا بداع مستقبلنا.

وبدا من الضروري في الحالين القضاء على «المركزية الأوروبية». وقد أظهر الرسامون من قبل ظهور حركة اللااستعمار ذاتها نفع الإغصاف المتبادل بين

الثقافات و الحضارات. فالفنون التشكيلية، ولا سيما الرسم، لعبت دوراً رائداً، دوراً أمامياً في مطلب اتسام المشكلات والآمال بالسمة الكلية العالمية.

وقد أدى افتتاح الرسامين إلى إعادة التفكير في تاريخ الفن بالإقلاع عن أوهام نظرة فقيرة تقتصر على مذهب الاستثناء الأوروبي المزعوم. لقد كان الباحثون يتطوعون حتى مطلع القرن العشرين فينظرون إلى تاريخ الفن وكأنه تاريخ (الغرب) وحده، وكانت التحف التي أبدعتها القارات الأخرى تقصى إلى متاحف الإثنولوجيا.

وقد تهاقت أسطورة «المعجزة اليونانية» المزعومة على عكس التحليل التاريخي الذي كشف عن جذورها العميقة السمتمدة إلى التاريخ المصري والفينيقي وبلاد الرافدين بواسطة (كريت)، أي جذورها «الشرقية»، وأبانت دراسة عصر النهضة مدى ما تدين به لفنون الإسلام، ومن ورائها إلى فنون الشرق الأدنى والصين التي تحدث (ماركو بولو) منذ القرن الثالث عشر عن روايتها وقد كان ملوك (انجوس) (ونابولي) وأدوا (بورغونيا) يجمعون كنوزها.

ولا يقتصر وعي حوار الحضارات وعصبه في عصرنا على فائدته التاريخية وحسب، بل إنه ينهض بدور أمامي لأجل اختراع المستقبل.

لم يبق من الجائز، في عصر التحول العظيم المشترك بين جميع الشعوب، قصر الإجابة بالاستناد إلى «المذهب الإنساني» الأوروبي وحده، وقد غدا مذهب «إقليم» بين أقاليم أخرى، وإنما يجب بناء الإجابة على جملة التراث الثقافي والروحي للبشرية.

ومن العلم «اللاأوقليدي» لدى (آنشتين) إلى الفلسفة «اللايديكارتية» لدى (باشلار)، وإلى مبحث الجمال «اللاأرسطاطاليسي» لدى (برغت) إنما تتناول النظرية النسبية تراث الإغريق وتراث عصر النهضة جميعاً. ومن الفيزياء إلى مبحث الجمال وإلى الأخلاق، لم يعد في وسع أحد بعد الآن أن يجد أساساً للقيم في طبيعة جاهزة، في عقل خال، ولا في معيار أخلاقي أو قواعد جمالية تستطيع أن تزعم أنها تتعالى على

التاريخ. لا وجود لمشاهدة، ولا وجود لآخر، وإنما الموجود هو جدليات لا نهاية لها بين القلق والمجازفة والإبداع.

وفي ملتقى لانهايات ثلاث، لانهاية الصغر التي اكتشفتها الفيزياء النووية، ولانهاية الكبر التي تفتتحها مغامرة الفضاء، ولا نهاية التعقد التي ترتادها السيرنيك في جميع مجالات الثقافة فضلاً عن مجال فناء، تتقدم الإشارة على الموضوع، والفعل على الشيء، والممكن على الواقعي.

إن حوار الحضارات الحقيقي لما يزل في طور بدء المغامرة الإنسانية: إنه أكثر الأمور إلحافاً من أجل إقامة علاقات جديدة مع العالم، مع سائر البشر، ومع مستقبلنا المشترك.

إنه الالتقاء بالفنون اللاغربية، من نهاية القرن التاسع عشر إلى أيامنا هذه، قد أيد ووسع. بأن واحد، الفرضيات الفلسفية التي حملت الإنسان الغربي على إعادة النظر في موضوعاته الخاصة - ونحن ننظر إليها منذ عصر النهضة نظرتنا إلى حقائق مطلقة - وعلى الانخراط في دورب جديدة لاختراع مستقبله الخاص.

وقد لقيت هذه الحركة الداخلية في الثقافة الغربية دفعاً قوياً يحفزها من جراء التقائها بالثقافات اللاغربية.

وبدأت الحركة الداخلية «بالثورة الكوبرنيكية» لدى (كانط) في الفلسفة، وهي تستعيز عن دوران الذات حول الموضوع بدوران الموضوع حول الذات.

وولد المفهوم الحديث عن الفن من تأكيد استقلال الإنسان استقلالاً ذاتياً.

وعلى هذا فإن الفن لم يبق محاكاة أو إعادة بناء عالم معطى، بل إبداع عالم حسي.

وقد أضلّ نوع من الإبداعية هذه الفكرة عندما عما النعوم التي تقصل الأنا عن اللاأنا، وتقصل الحلم عن الواقع. ولكن ذلك لا يمثل سوى وجه من وجوه الإبداعية التي فتحت منظورين مختلفين.

وفي وسعنا أن نجد لدى (روسو) ينوع هذين التيارين:

- أولهما يتصل بـ«أحلام الممتنزه الممتنزه» وهو سينمو باتجاه «مثالية سحرية» سيمثلها (نوفاليس) أفضل تمثيل، وهي ستميش على حلم بانغماد صوفي مع الطبيعة.

- والآخر يتصل بـ«العقد الاجتماعي» وهو ينطلق من فعل الإنسان الذي يبنى «ثقافته» و«استقلاله الذاتي» سواء في العالم الطبيعي أو في العالم الاجتماعي.

ومن هذا الاتجاه الأخير يصدر مفهوم الفن بالمعنى المعاصر، عمر (روسو)، وعبر الثورة الفرنسية، والفلسفة المدرسية الألمانية لدى (كانط) و(فيخته) و(هغل).

أما المنطلق فإنه تصور (فيخته) العالم. إنه يوحد هوية «الثورة الكوبرنيكية» التي أنجزها (كانط) في نظرية المعرفة وأبدع كوناً جديداً من الحقيقة بدءاً من الفعل الحر ومن استقلال الفكر استقلالاً ذاتياً، مع هوية الثورة الفرنسية التي تقيم حقاً جديداً، يعترف للمواطن بالمبادأة التاريخية وبحرية ألا يخضع إلا للقوانين التي سنّها لنفسه.

وهذا الرجحان (الفافوستي) الذي يقدم الممارسة والفعل هو روح منهج (فيخته).

وأن ما يسميه (فيخته) الأنا المحض هو ما يتكلم ويعمل في ذاتي باسم الإنسانية كلها. وأن فعل الإبداع الفني هو أنموذجه. يقول: «الفنون تحيل الفعل المتعالي تجربة مشخصة».

وقد فصل (غوته) القول في هذا التصور عن الفن باعتباره إبداعاً وذلك في مؤلفه «نقد محاولات (ديدرو) عن الرسم». يقول (غوته): «إن اختلاط الطبيعة بالفن هو داء عصرنا... وعلى الفنان أن يشيد مملكته الخاصة في الطبيعة... وأن يخلق بدءاً منها طبيعة ثانية».

وهذا المفهوم عن الفن، وهو أصل مبحث الجمال الحديث كله، وهو الذي لا يعهد إلى الفنان مهمة تمثيل الواقع الموجود، بل إبداع واقع جديد، امتد في أوائل القرن التاسع عشر إلى (فرنسة).

وقد تسمّ الانتقال بطريق (مدام دي ستايل). فقد أظهرت في كتابها «عن المانية» الاتجاه الرئيسي للمثالية الألمانية. تقول: «إن فيلسوفاً لم يسبق (فيخته) إلى المضى بالمثالية حتى درجة الدقة العلمية: إنه يصنع من فاعلية النفس الكون كله...». وهي تستخلص النتائج الجمالية لهذه الفلسفة: «إن الألمان لا يعتبرون البشة، كما يفعل الباحثون عادة، تقليد الطبيعة الموضوع الأساسي للفن،... وأن نظريتهم تنسق كل الاتساق مع فلسفتهم».

أما الحلقة الثالثة في نشأة هذا التصور الجديد للفن باعتباره إبداع استقلال ذاتي بالإضافة إلى الطبيعة فإنه (دولاكروا). وقد كتب في يومياته بتاريخ 26 كانون الثاني/يناير 1824: «لقد وجدت لدى (مدام دي ستايل) ما يشرح فكري عن الرسم».

وسيضع (بودلير)، إنطلاقاً من (دولاكروا) ومن أحاديثه معه، أسس مبحث الجمال الحديث باستئناف الفكرة الرئيسية عند (غوته): فكرة إبداع الفنان «طبيعة ثانية».

وفي نهاية مطاف هذا التطور أصبحت اللوحة «أتمودجاً»، بالمعنى الذي يطلقه السير نتيكيون على هذه الكلمة «أتمودجاً» لعلاقات الإنسان بالعالم. إنه «أتمودج» لا يخلينا، من ناحية أخرى، ويصدد التحف الكبرى، على العالم الراهن، بل على عالم جائز، على عالم قادم. إن الأثر الفني لا يظل أتمودج علاقات إنسان عصر من العصور

بالعالم الذي يعيش فيه فحسب؛ إنه أيضاً مشروع، أو إضفاء أمامي للعالم لما يوجد بعد، للعالم هو في حال المعراض. إن للفنان الحقيقي وظيفة «نبي» إنه أفضل من يساعد معاصريه على اختراع المستقبل.

إن الأثر الفني يتفق والموضوع التقني في صفات مشتركة، ولكنه يختلف عنه بأنه يستجيب لحاجة خاصة إنسانية. وأن الأثر الفني ليستجيب للحاجة الأساسية التي تحمل الإنسان على تأكيد ذاته بوصفه إنساناً. أي مبدعاً. وإذا كان الموضوع التقني شاهداً على قدرة الإنسان من حيث تنظيمه وسأله، فإن الأثر الفني يشهد على نوعية الإنسان من حيث إبداعه غاياته الخاصة.

ذاكم هو مسار الفن الأوروبي خلال القرون السبعة الأخيرة: فبعد أن حاول الفن التنبيه إلى نظام إلهي، وبعد أن ارتاد النظام الطبيعي، نجده اليوم يجهد في أن يمثل مسبقاً نظاماً قادمًا، نظاماً جازماً.

وهذا التغير الجمالي وجه من أوجه التغير العميق في علاقات الإنسان بالعالم، وعلاقات الإنسان بمستقبله.

إنه يعرب عن تساؤل جذري عن الواقع الموضوعي. إن مبحث الجمال في القرن العشرين يطالب بطلاق العالم فنياً عن إدراكه علمياً: وقد ظلت الفيزياء وعلم الضوء والتشريح والقوانين الضرورية للمعرفة النظرية ولمناقلة العالم تقنياً ونفعياً، ظلت منذ عصر تعتبر النهضة جزءاً متمماً من الإبداع التصويري.

وقد آل الأمر بهذا التصور الذي كرسه ستة قرون من التقاليد بأن أصبح بمثابة تصور «طبيعي» وضروري. وقد وعى القرن العشرون أن الأمر أمر موضوعة بين مواضع، وأن هذا الطلاق المحرر قد فتح الباب أمام إمكانات جديدة.

هذا الانفصام لا يعرب عن التساؤل عن حقيقة الواقع الموضوعي وحسب، بل يتناول أيضاً القيم جميعها، ولا يقتصر على قيم المقدس والتعبير عنه، بل يشمل قيم الحقيقة: إن الحقيقة الفنية، شأنها شأن الحقيقة في الفلسفة وفي العلوم لم تعد تُعرّف

بتطابق الفكر مع الشيء، وعلى أنها انعكاس نظام قائم من قبل، بله نظام سرمدى، ولكن من حيث أنها بناء تدريجي. وعندما نتج عن كشوف (انشتين) أن الهندسة الإقليدية لم تكن سوى حالة خاصة من هندسة أعم، وأنها لم تكن تقابل سوى مستوى ما من مستويات تجربتنا وحسب، وليس في وسعها أن تصلح في تنظيم تجربتنا إلى على مستوى معين من الكبر، وبذلك كُفّت عن أن تكون ذات قيمة دقيقة على سلم الكون أو سلم الجوهر الفرد، فإن هذه الصبغة النسبية كانت تجاوز المستوى العلمي، كانت، في جميع المجالات، من الفن حتى الأخلاق، وعباً نسبياً في عصر بأكمله. ومن (ماركس) إلى (نيتشه)، ومن (فرويد) والسرالية حتى (باشلار)، لم يبق ما كان يعتبر خلال قرون طويلة على أنه نظام مطلق في السياسة أو في الأخلاق، أو في علم النفس، أو في الفلسفة، أو في الفن، سوى موقف أو مرحلة تاريخية في سلسلة إبداع الإنسان الإنسان إبداعاً دائماً موصولاً.

وهذه الهزة العميقة، وذاك الانقلاب الجذري هما بأن واحد نهاية حركة داخلية لدى الإنسان الأوروبي، وملتقى خصب بالثقافات اللاغرية.

وعلى هذا فإن من النافع أن نعرض - وإن كنا لا نستطيع هنا سوى الإلماع - علاقات الثقافات اللاغرية بالرؤية الجديدة عن الإنسان. وسنختار مثل الفنون لأن الوعي بالأبعاد المفقودة إنما بدأ في أوروبا في هذا المحال وفيه بدأت محاولة العثورة مجدداً عليها.

I - عروق التنين

لنبداً بما استطاع الأوروبيون معرفته عن (الصين) و(اليابان) إذا صح أنهم اعترفوا بعظمة ذلك منذ أن دخل قائد العمارة (يري) المياه اليابانية وقدم إنذاره الأخير، أو منذ أن جرت (الصين) في أثر «حرب الأميون».

وفي وسعنا تخيل لقاء مغاير لما جرى، لقاء يحلّ فيه الحوار محل السيطرة.

ويذهب (كوو-هي)، وهو رسام من القرن الحادي عشر، في عصر (سونغ)، في كتابه «تعليمات لرسم منظر»، إلى تعريف بعض السمات الأساسية التي تميز الفن الصيني. وقد كتب بوصفه رساماً وواضع نظرية معاً. قال: «إن مجاري المياه هي عروق الجبل، وإن الأعشاب والأشجار أشعاره، والضباب والغيوم لونه». وعلى هذا النحو يعرف تعريفاً رائعاً فن (سونغ) في القرن الحادي عشر. وهذا الطراز من تصور العالم يسود مجال الجمال ومجال التقنية. - إن الجبل في نظر الفنان كائن حي ينبغي عليه أن يكشف النقاب عن واقعه المتحرك وينقله إلى الآخرين.

وفي مؤلفه بعنوان: «بدء الربيع» يتك (كوو-هي) الانطباع بأن الجبال تشرب إلى السماء كالزواحف. وأن تكلس الصخور في أسفل اللوحة يوحي برأى حيوان ضخم، كما توحى الأشجار ولها برائن النسور بأنها تربط الأرض بالسماء. وبذكرونا بجميع هذه القوى المختلفة بما يدعوهم فنانون (سونغ) حضور (التنين). وهذا في الطاوية هو قوة الكون. وفي نظير البوذية (زن)، أنه الكشف عن الحياة الكونية، وأن مياه الوردان تجري بهدوء في الجزء الأيسر من اللوحة جريان قوة عطوف وسط اضطراع هذه القوى. وأما مياه الشلال، في الجانب الأيمن من اللوحة فهي تمضي لتستقر في بحيرتين هادئتين تغمران في أسفل اللوحة جوانب البهيمة بصمت.

هنا لا يظهر الإنسان إلا في صورة شبح ضئيل فوق طرف صغير من شاطئ البحيرة، وعلى جسر ضعيف كضعف نبتة متسلقة. وعلى خلاف الفن الغربي لا يؤلف الإنسان الغاية الأخيرة ولا مركز العالم أنه لا يبدو إلا في حلة قدرة ضئيلة ضائعة وسط مخضّم الجبال.

إن الطبيعة ليست، شأنها في (الغرب)، مكان عملنا. إنها ليست مادة عاطلة تسعى إلى السيطرة عليها. إن الكون يؤلف كلاً حياً ذا حركة حياة واحدة وهو يشتمل بأن واحد على النهر وعلى ذرى الجبال، على الصخور والغيوم والطيور - والإنسان ليس سوى لحظة في هذه اللوحة للسرمدية.

لقد علمت ديانات (الصين) و(اليابان) الإنسان هذا الانصهار مع كل «الكل». وتقضي الطاوية بالزوم في هذا المبدأ الكلي الذي تحققه معرفة حدسية قوامها تأمل ينتهي إلى تجسيد اتحاد الإنسان بالطبيعة.

وتعلم البوذية التي انطلقت من (المند)، وانتشرت انتشاراً جماهيرياً في آسية كلها، بأن كل حياة ألم، وأن الرغبات واللذات مسوولة عن ذلك، وأنه لا بد من أجل القضاء على الألم من كسر دائرة انبعاثه المتجدد دوماً وهي دائرة تربطنا بعجلة الوجود. وأن الإنسان الذي يحجم عن الرغبة وعن اللذة سيعرف الخلاص عندما يذوب في السرمدية مثلما تصير كأس من الماء سكبت في البحر.

لقد عرف (الشرق) وحدة جد كبيرة في المذاهب، تلفيقاً دينياً حقيقياً. ففي (الصين)، في عهد أسرة (سونغ) - من 960 حتى 1279 - توحد نظام الأشياء بهوية النهاية القصوى للطبيعة (الطاوية). ويرى (لاو-تسو) أن (الطاو) هو ينبوع الأزلي الأول لكل ما يوجد، أنه قوة حية تحايث الأشياء كلها. وعلى خلاف الفلسفات الغربية التي تفصل اللذات عن الموضوع، الإنسان عن الطبيعة، وتقيم بينهما التعارض، يعتبر (الطاو) أن الداعل والخارج جملة واحدة. وفي كل شيء يوجد اشتداد مبدأين متعارضين هما: الـ (ين) والـ (يانغ)، عنصر مذكر وعنصر مؤنث يولف (الطاو) وحدتهما العليا.

ثم إن البوذية لا تشكل انقصاصاً بالنسبة إلى الكونفوشيوسية الجديدة المصبوغة بالصيغة الطاوية، بل زيادة غنى نجم عنه في عهد (سونغ) ازدهار كبير جداً في الفن الصيني.

إن مدرسة (تشان) البوذية (واسمها زن في اللغة اليابانية) تلحف على ضرورة تحرير الفكر بغية أن يستطيع استقبال الإلهام. وعلى التأمل أن يحرر الإنسان من كل رغبة وكل هيجان وكل مفهوم كيما يجاوز اختلاط المجتمع التقليدي ولكي يتدمج في الطبيعة ويكتشف أن الكل واحد.

إن هوية (كل) الطبيعة تتوحد بأسمى حقائق البوذية بحسب تعاليم (زن).
وتتلخص هذه الوحدة على حد سواء إما في صلاة، أو في حديقة، أو زهرة، أو منظر.
إن الشلالات، والأرض، والجبال، تجليات ما يسميه بوذيو (زن) باسم «الجسد الإلهي
للقانون».

وما الرسم إلا وسيط من جملة وسائل أخرى في تجربة (زن) شأنه شأن حفل
الشاي أو الرمي بالقوس. إنه تجربة روحية ودينية، وهو لا يؤلف فناً بالمعنى الذي
نفهمه في أوروبا. إن الفنان لا يجد نفسه مفصلاً عن الطبيعة التي يعبر عن إيقاعاتها
العقيقة. إن الشاعر يتدمج في ما يغنيه، والرسام في ما يرسمه.

ومن الواجب ألا ننظر إلى تأمل الطبيعة على أنه لذة الحساسية بل باعتباره أمراً
يحدّد كياننا إذ يتيح لنا الخروج من ذواتنا.

الفنان يوحد هويته بنزوان الريح، بحركة الغيوم والضباب، بقوة الجبال،
بانسياب المياه في الشلال، بهذه الطاقة الموجودة في كل مكان، والتي يرمز إليها
بالتنين. وذلك منحى ثابت في الفنون الصينية واليابانية التي تولد فرعي دوحة واحدة.

ونحن نجد التتابع الخطي ذاته في النقوش الخطية والحلزونية وهي تسود من الجفراة
البرونزية واليشب المنقوش في عهد (شانغ) وذلك من عهد ما يقرب من ألفي سنة
قبل الميلاد، حتى في تمثيل (بوذا) التي ترجع إلى بعد ألف وخمسمائة سنة، وذلك
يوحي بحركة الحياة الكونية وإيقاعاتها.

لقد استحال أشكال هندسية بسيطة إلى أشكال حيوانية. وتم الانتقال المتصل
من الصيغة المجردة إلى تمثيلها الشكلي في صورة حيوانات وجبل وأهله. وآل التجديد
الزخرفي إلى قناع التنين.

هناك مبخرة يرجع تاريخها إلى عهد (تسين) في القرن الثاني قبل الميلاد، وهي
بشكل جبل. إن الصيغ المنقوشة تمزج الزخارف المجردة بتموجات المضارب.

ووثبات الحيوانات ويندفع دخان البعور من جوانب مثقوبة في النخاريب. وعلى هذا النحو يتنفس الجبل السحري في الطبيعة الحية.

إن رسماً جدارياً، أو حاجزاً يابانياً من عصر (نارا) في القرن الثامن أو مصراع باب خشبي أو رسماً معلقاً (كاكومونو) - وهو جملة عُصَب حربية شاقولية على عكس الـ (ماكومونو) المولفة من عُصَب أفقية - من القرن التاسع حتى القرن الثاني عشر، ومنظر من الصين في عهد (سونغ)، كل ذلك يذكر الناظر، فيما يجاوز الظواهر المباشرة، بتلك المملكة الصامتة حيث لا يؤلف الإنسان والطبيعة إلا شيئاً واحداً.

ذاكم هو جوهر فن يمضي على الدوام في طلب إيقاع كامل أمثل. إن الفنان لا يستطيع أن يهب الحياة إلى رسمه إلا إذا فهم، بالتأمل والتسك، ينبوع القوة الوحيد التي تفصل الورقة الميتة عن الشجرة، وتهيل الثلوج، وتطلق السيول، وتميل أشجار البامبو، وتقلب غمامة جذور شجرة، وتعمر ضباب الصباح.

ونحن نرى، حتى في وقت أحدث، في القرن السابع عشر والثامن عشر، عندما انتشر فن (أو كيو-اي) (رسم العالم العائم) في اليابان وهو جد شعبي من حيث تمثيله للحياة اليومية، مع استحسان الصور المطبوعة على الخشب، نرى استمرار السمات الأساسية للرسم القديم. وهذا ما تدل عليه رسوم (هارونويو) و(اوتامارو) الخشبية في القرن الثامن عشر، ورسوم (هوكوزاي) و(هيروشيغ) في القرن التاسع عشر.

إن روحاً واحدة، ودفعة واحدة من حياة مشتركة، تعمران رسماً من رسوم (هيروشيغ) لأحد مناظر (شونو) سنة 1833، في موج أشجار البامبو وإنحناء السطوح، والمنظر الجانبي للطريق والأشجار وظلالها، وحركة هذه الظلال، وهطول المطر؛ إنها كلها تتدافع تبع خطوط قوة واحدة مرسومة كبرادة الحديد التي تليها جذب المغناطيس، إنها تسهم في انقاد شعلة حياة واحدة.

إن بنية الأثر الفني وتقنية تنفيذه لا يختلفان عن هذا النوع من تصور العالم. والرسم الصيني كله تقريباً، بل والرسم الياباني أيضاً، يقتصران على التلوين بالحبر الصيني، لأن اللون لا يلهب أبداً الدور الأساسي.

ومثل هذه المادة لا تيسر التعبير عن واقع حسي، وإنما بالحري عن واقع اللامركي. وهذا التعبير، بالنسبة إلى إنسان صيني، هو تعبير المبدأ الحيوي الإيقاعي الذي يقطن الأشكال وينهب إلى ما وراء شوب الألوان والخصائص اللمسية للمادة.

وفي قمة الفن الصيني يسود «صمت ضوء القمر».

إن للرسم وللخط أصلاً واحداً. ويشار إليهما بكلمة واحدة. والعرء، من أجل الكتابة، يمسك دوماً بالفرشاة بصورة عمودية على الورقة. وقد يتفق له، من أجل الرسم، أن ينحني ليحدث بقعاً وكتلاً.

وقد اتفق لي أن شاهدت في (اليابان) خطاطاً تقليدياً أثناء عمله. لم يكن يحرك فرشاته بقبضة يده، ولا بأصابعه، بل بحرقه وكثفه. إنه يرسم وهو رакع أمام ورقته. وإن الأصابع والمعصم تظل ساكنة، وكل شيء يبدأ بالكثف. وعلى هذا النحو فإنه يقوم، فوق لفافة، بنوع من رقص يقتضي سيطرة مطلقة على جسده كله، وضبطاً لعضلاته وتنفسه - تماماً مثلما يفعل المرء عند رمي القوس. وإن رسمه ليسجل وكأنه فوق آلة تسجيل الهزات الأرضية. وهو يمثل خطأً بيانياً تاماً لجسده. وإن الرسام وهو يهتر بحسب إيقاعات العالم يستطيع على هذا النحو أن ينقل تلك الإيقاعات إلى أثره بوساطة جسده ذاته الذي يقوم بدور الوسيط بين الطبيعة واللوحة.

ومنذ القرن الرابع للميلاد حدّد الرسام (سي هو) روح هذا الشكل الفني في مقدمة كتابه وعنوانه: «تصنيف رسامي الأزمنة القديمة». وقد حدّد المبادئ التي تسود تاريخ الرسم الياباني والصيني بأسره وأطلق عليها اسم «مبادئ الحيوية الإيقاعية». وهي تثير موضوع انصهار إيقاع الروح بحركة طبيعة حية كلها.

إن الفنان يعيش بوفاق مع روح الكون. وفي لحظات وحيه، لحظات طين جسده وروحه، تراه ينقل هذه الحياة إلى ما يصنع. فقد أدرك، فيما يجاوز حوائب العالم المباشرة، أدرك تيار القوة الكونية التي تمره.

وعن ذلك تصدر جميع المبادئ: إن بنية اللوحة، وأمانة رسم الأشكال للواقع الذي تستهدف التعبير عن طاقته الكونية - هذه الطاقة تعمل عمل زوبعة متجمعة تارة، ومبعثرة تارة أخرى تحت قشرة الأشياء - وأن التأليف، والتضد - وهو لا يجد نفسه حبيس إطار، أو خاضعاً لتناظر، بل، على العكس، يعرب عن ذاته وكأنه نوع قسط من الأبدية يشير إلى الاندفاعات التي تؤثر فيه من خارج المنظر المرسوم.

وينتج عن ذلك تأليفات لامتناظرة تضم مناطق فارغة واسعة وتحدث الشعور باللاإنجاز، وهذا الشعور يمرر الخيال. والرسام، على نقيص لوحات عصر النهضة الأوروبي، لا يسعى إلى تمثيل مشهد، بل يحاول نقل حركة وحالة من حالات روح الطبيعة.

إن هذه المبادئ بجمليتها تصلر عمّا ما ليس بقاعدة جمالية وحسب، بل إنها تلخص تجربة دينية بالحياة التي يمر عنها الفن.

المنظور، مثلاً، لا يشبه في شيء إطلاقاً المواضيع الهندسية والعلمية التي أنفضحها عصر النهضة في (الغرب) والتي تمنح المشاهد وضعاً مركزياً متميزاً تنتظم اللوحة بدءاً منه.

إن المنظور، منظور متحرك، وهو ينجح إلى جعلنا نرى العالم بتمامه، منذ المنظر ذاته، وليس بحسب النظر الفردي.

والشيء الأساسي هو أن ندرك ما كان الرسامون الصينيون يطلقون عليه في عهد (سونغ) «عروق التين» خطوط قوة المنظر، وتأليف (الين) والـ (يانغ) - تضادات اللوحة وتوتراتها.

وفي «طريقة المضيف والمدعو»، يتوازن شكل مفتوح مع شكل مغلق، والسماء والأرض، توازنًا أعلى اللوحة وأسفلها. والأمر دوماً يتناول إضفاء الحضور والحياة على اللانهايي الذي يفيض عن المنظر ويتجاوزنا.

التناظر، كما أشار إلى ذلك مراراً (ليونارد دي فنشي) و(دورر) ينشأ من تأمل الجسم الإنساني باعتباره وحدة قياس كلي. أما الرسم الصيني والياباني: في الطرف المقابل لذاك التشبيه الإنساني، فإنه يقتضي اللاتناظر. إن نضد لوحة نقّذ نظرنا نحو اللانهاية بدل تركيزه على صورة.



ما هو تأثير هذا الفن الشرقي في (الغرب)؟

لقد حاولت صناعة الفخار الأوروبية، بدءاً من القرن السادس عشر، محاكاة البورسلين الصيني. وهذه هي حالة پورسلين (مديسشي) التي لا تزال موجودة في حدائق (بوبيلي) وقد صنعت من سنة (1575) حتى سنة (1587). وكذلك حالة بورسلين (دلفت) في عصر (مينغ) في القرن السادس عشر والثامن عشر وقد ازدهرت خاصة بعد سقوط (مينغ) سنة (1640). وهي حالة پورسلين (شركة الهند الإنكليزية والفرنسية)، وبورسلين (شاتيلي) عام 1725 التي تأثرت بالفن الياباني ولا سيما بفن (كاكيون).

وهذا التأثير مثل النموذجي عن تأثير (الشرق) في (الغرب).

وعندما اكتشف الرسامون الأوروبيون الفن الشرقي، وخاصة الانطباعيين، بدأوا يحل الروابط التي كانت تربط، بنتيجة خطأ الإغريق، ولا سيما في عصر النهضة، الفن بالعلم وبهندسة المنظور وبالتشريح وبالفيزياء.

وإن المائة رسم من الرسوم الخشبية اليابانية التي اكتشفها الانطباعيون في معرض (بنغ) سنة (1867) كانت كلها من رسوم رسامين ثانويين، ولم يكن بينها أي

رسم يرجع إلى العصر العظيم. وبالرغم من ذلك، فقد أتاحت لفناني فرنسة التحرر من عاداتهم البصرية.

وقد اكتشف (مانه) فيها التوتر المتضاد بين السطوح المضيق والسطوح المظلمة والتأثير الشديد للمساحات الفارغة الكبرى.

وتعلم (ديكا) منها إرجاع كل شيء إلى وحدة الحركة، كما تعلم الانصراف عن مبادئ المنظور والتأليف المدرسي باستخدام هذا التضاد اللاتناظري، وبرسم أشكال لا محور لها، وقد اجتذبت من أطرافها.

وقد أوضح (مانه) لوحة ألوانه بتماسها. وكان يقول «إنني أحبذ إحياءاتهم الجمالية التي تجعل الظل يوحي بالحضور، والجزء يوحي بالكل». وأخذ (كوكان) من الرسم الياباني فصل المساحات بمواجز من الخط، كما أخذ استخدام الألوان «المسطحة».

وقد اكتشفوا جميعاً بأن واحد طباق تقاليد غربية، ووسيلة للتحرر من أسرها.

وقد بدا الفن الياباني لهم نقي النزعة الأكاديمية وهي الشكل المنحط الذي آلت إليه مفاهيم عصر النهضة.

وانفرد (فان كوخ) وحده باحتياز عتبة هذا النفي وهذه الاستعارات التقنية. وقد عثر من جديد، ورعاً بصورة لاشعورية، على الروح العميقة التي تعم هذه الآثار.

وقد حاول رسامون آخرون، وهم أقرب عهداً إلى وقتنا، من (هارتونغ) إلى (ماتيو) أو (بيشت)، وبنجاح متفاوت، تمثل إيقاعات الخط الصيني أو الياباني أو حاولوا كما فعل (بولوك) نقل الرقص التشكيلي الذي يقوم به فنان (الشرق الأقصى) إلى عمل من أعمال الرسم.

ونحن ما زلنا في مجال الخطوات المتعثرة التمهيدية لهذا الحوار الحقيقي الذي سيتيح وعي نسبية مفهوماتنا الغربي عن العالم، وسيتيح أحياناً تحقيق التركيب الكبير الذي يستطيع وحده إنجاب نزعة إنسانية كلية حقاً.

II - جعل اللامرئي مرئياً

إن مثل الفن الأفريقي مثل ذو دلالة. وهناك بعض الآثار الأساسية في مجال الإطلاع لما تسجل إلا منذ وقت قريب. وتلك هي حالة (كايدارا) من (سالي) الذي سجله السيد (هامباته با)، وهو أحد حكماء أفريقية. وقد قال في حديثه عن الرواية الشفهية: «كلما توفي عجوز أفريقي كانت وفاته احتراق مكتبة».

وفي هذا المجال أيضاً، لم يسعف الحفظ أفريقية. فقد انطلقت «إنطلاقاً سيقاً»، كما يقول (رينيه دومون).

أولاً، ليس لها لغة مكتوبة. ثم إنها كانت تحتاج إلى الأحجار. ولهذا السبب الأبحر نجد معظم آثار الفن الإفريقي مصنوعة من الخشب، وإذن فهي قليلة المقاومة لتآكل السنون.

وإنما كانت الآثار الوحيدة التي سبقت القرن الثامن عشر تصنع من جرف (باندنيا كارا) في بلاد (دوكون). وهذه الآثار ذات الصبغة الدينية، والموضوعة في كوى كلسية، قد حفظها رشح الماء الذي كان يرسم فوقها إبان انسيابه قوقعة كلسية تحمي الخشب حماية داخلية وخارجية. وعلى هذا النحو تم إنقاذ بعض الآثار التي ترجع بتاريخها إلى القرن السابع عشر.

ولم يبق من الفن الأفريقي الغابر سوى برونز (بنين) وبعض آثار حضارات (نوك) و(ايغه) القديمة التي اكتشفها (برنار فاج) الإنكليزي وأبحوه (وليام).

ومن شأن الآثار الحديثة إلى حد كبير أو صغير، والتي أتيج لنا أن نعرفها أنها تحمل سلفاً طابع التأثير الأوروبي، ولكنها لا تزال تحتفظ على الرغم من ذلك بأصالتها الأفريقية.

وهذا الفن الأفريقي يولف «حكمة مكتوبة» حقيقية، تاريخاً دون حوادث. ذلك أننا نستطيع أن «نقرأ» عبر هذه الآثار تنظيم مجتمعاتها، وتسلسلها، وبنياتها السياسية؛ لا نقرأ المعارك، ولكن النظام السياسي، ونظام النقود وما ينطوي عليه الاقتصاد من قيم أخلاقية عبر الكتل المنحوتة؛ التقنيات الزراعية؛ الأعمال والأيام، والألعاب، والصيد، والرقص.

وقد بدأ الإنصراف إلى فك الألغاز. فك ألغاز (تشوكفه) الرمزي في أبحاث الأنسة (م. ل. - باستاد) (تروفرن)؛ وكتابات (بالوبا) و(بوكوبا) في أعمال (تيراكو-فورش)، لغة منسوجات (دوكسون) بفضل السيد (ديزلن)، وآثار (فالي)، في شمال (الكميرون)، في أبحاث (ج-ب. لوبوف)، ورموز (سامليك) و(ساموم) (غرب الكميرون) في أبحاث (إنجلبرت مونخ)؛ وأوزان (اشانقي) و(اكان) و(بالوله) وحلى (اديكرا) في ساحل العاج وفي (غانا) إلخ.

لقد تم كشف النقاب عن الفن الأفريقي أمام ناظر الغربيين على مراحل ثلاث: مع التكميين من سنة (1905) - (1909). ومع تعبري (بروك) من (1904) - (1905)، وآخر مع السرياليين من (1919) - (1923).

ولسوء الحظ نجد أن الفن الأفريقي قد سلخ عن قريته الخاصة في هذه الحالات الثلاث. فقد فصلت قدرته التعبيرية عما كان عليه أن يعبر عنه. وهذه أسوأ مغامرة يمكن أن يتعرض لها أثر فني.

وقد استخدم التكميون والتعبريون والسرياليون هذا الفن لأنه كان يزيد تجرّتهم الجمالية باللحظة، وكانوا يعنون بناحيته التشكيلية بأكثر من عنايتهم بدلالته الحقيقية.

وعلى المرء منا ألا يدرس هذا الفن بوصفه أوروبياً يتظاهر بالانشاء أمام الروائع التشكيلية الأفريقية، بل بالإنطلاق من معناه العميق بقية السعي إلى إقامة حوار حقيقي.

إنني لم أسكن مدن الساحل وحدها، ولكن على مبعده ألف كيلومتر في الداخل، وفي صميم البلد، ولا سيما لدى (اليساريين) في (السنغال) - وهم لا يصنعون أقنعة - ولدى (الغوريين) و(الباوليين) في (ساحل العاج) - وهؤلاء يصنعون أقنعة.

ولا بد من النظر إلى القناع الأفريقي على أنه بالدرجة الأولى تكتيف طاقة. وهذه القوة التي يحتويها القناع ويطلقها إنما تصدر عن ينباع الطبيعة والحدود والآلهة.

وعندما يرقص الأفريقيون بأقنعتهم فإنهم يمتحون منها طاقة يشعرونها في المجتمع كله. إن الرقص انبساط القلب الأسود وانقباضه. وعندي أن ذلك هو الجوهر. وقد أقتعتني علاقاتي بالأفريقيين قناعة عميقة بذلك.

وفي وسعنا، ولو لم ندرس تاريخ الفن الأفريقي دراسة علمية تاريخية (وثمة دراسات ممتازة عنه)، أن ندرك الرباط المائل بين الروح التي تعمده، وبين مقاصده العميقة والوسائل التشكيلية التي يستعملها.

إن الطبيعة في نظر الأفريقي أشبه شيء بمحقل مغناطيسي يستمد منه القوة. وقد حدثني صديق أسود ذات يوم لدى (اليساريين)، فيما وراء (نيكولو - كوبا)، وكان يقودني عبر الدروس فقال فجأة: «كلّا! ينبغي ألا نمرّ من هنا، لأن الجدد لا يريد». وعندئذ أشار إلى غصن وحجر كان لهما في نظره معنى لم أكن أستطيع فهمه.

إن الأفريقيين يعرفون طاقة وحيدة تعمّر الطبيعة على درجات متفاوتة من الشدة، طاقة تستجيب لهمومنا ورغباتنا وآمالنا.

وعندهم أن المشكلة الأساسية هي أسر هذه القوى المتفرقة وانخاضها نواة لتشكيل واقع أكثر. وبهذا الاعتبار يعمل القناع عمل حامل مرئي لقوى لا مرئية.

إن الهدف المرموق هو هدف إسهام في واقع يسمو على الواقع ويدعمه معاً.

وإن الفن الأفريقي قد يثير معنى الحيوان أو الجسد أو الألوهية بواسطة النحت أو الموسيقى أو الرقص - والأمر أمر كل وحيد. وفي جميع الأحوال نجدنا حيال استحالة الإنسان بترجمة رقص شعائري يخضع لقوانين إيقاعية، تعيى الطاقة تعبئة شديدة.

إننا نمتأى عن تصور الأثر الفني في الفكر الغربي!

وقد رأيت رجلاً يموت وهو يلبس قناع قبيلة أخرى غير قبيلته. إن القناع مشحون بقوة يجعله يصعق من يرتديه دون جدارة.

وإن ما نعتبره أثراً فنياً ليس سوى موضوع فقد وظيفته. لقد فقد قوته. ونحن نضعه في متحف أو في مجموعة..... أو في صندوق - اللهم إلا إذا أفاد في حقوة أو في مسرح. ولكن الآثار الفنية الأفريقية لم تخلق من أجل التأمل. إنها مواضيع مشاركة تستهدف إنجاز حفلات شعائرية. فإذا سلحتها عن قريتها الإنسانية والمقدسة أصبحنا عاجزين عن فهمها إطلاقاً.

لقد أصاب (مالرو) في قوله: «إن المتحف هو الذي يرغم الصليب على أن يغدو لختاً».

والأمر عينه بالنسبة إلى الأقنعة الأفريقية التي تمثل وظيفتها في بحث قوة خارقة.

وإن ما ندعوه رقصاً وموسيقى وختاً ليس سوى عناصر فعل واحد ينزع إلى أسر، ونقل، قوة في الجمعي الذي يستدعيها ويثيرها. إننا نعيد حضور قوة جد أو إله، ونعيد إليها الحياة عندما نبعث بالشعائر الأسطورة.

وهذه القوة التي يعاد خلقها تجاوز قوة كل فرد من أفراد المجتمع. إنها تبلغ الخارق فيما يجاوز مجرد جمع القوى الفردية بعضها إلى البعض.

إنها لحظة عمل جمعي، محاكاة تمهيدية يتأكد فيها، بواسطة مشاركة كلية، الالتحام الداخلي، الدين، لجماعة من الأفراد. والجماعة تتجاوز إمكاناتها على صعيد الصيد أو الحرب أو الزراعة أو أي شكل آخر من أشكال الإبداع.

يقول (إنه سيزاري) قوله شاعر عظيم: «هنا يمسك بالحياة ويعاد توزيعها بحسب قاعدة الغناء وعدالة الرقص».

وعندما ينحت النحات الخشب ليجعله في صورة قناع فإنه لا يسعى إلى تقليد ظاهري حسي بل إلى إضفاء شكل مرئي على حضور لا مرئي، حضور خارق، حتى يستملك قدرته.

أية قدرة؟ إنها تتغير من مجرد سرعة كسرعة الوعل لدى بعض (تيوار) في (مالي) إلى قدرة الجند الرهيبة - كما هي الحال في بعض أقنعة (كورو روبه) في (ساحل العاج).

إن الأقنعة تتحرد عن أية مشابهة فيزيائية، وهي إنما تتطلع إلى إثارة توتر الجند وقدرته بواسطة ترتيب الهجوم ترتيباً إيقاعياً.

إن الظاهر ضئيل الأهمية. والمهم هو إبداع واقع يحفز قدرة. إن عظيمة النحات الأفريقي تستند إلى هذا المبدأ.

والرقص الشعائري يحاكي، ويلخص، بإيقاعه، مسيرة العالم. وإن النحت يعطي حاملاً مرئياً لروح الأموات فإنه يجمع قواهم بعضها إلى بعض.

إن دلالة مثل هذه الآثار تسود بيننا. وهي تبدأ بالانفصال عن العالم اليومي برفض تقليده. وهي تتخيل واقعاً جديداً شبيهاً بواقع شكل تقني لا يسمى إلى تقليد واقع موجود.

وإن إدارة تكتيف حضور، وقدرة، (الكل) في هذا الشكل يقتضي صرامة إخضاع كل عنصر من العناصر للحملة. وهذا أمر ثابت في الإبداع الفني، تهلده على

الدوام فتنة النزعة الطبيعية أو نزعة المحاكاة العريضة على (الغريبيين) إلى أن اتفق لهم اكتشاف فنون اليابان وأفريقية والإسلام.

أن التشوه لا يوجد إلا بالإضالة إلى أنموذج خارجي. ولذا فإن من الأجدى أن نتحدث عن «تشكيل» بدل حديثنا عن التشوه.

وإن ضرورة جعل اللامرئي مرئياً تقود إلى رمزية تحمل الإشارة عمل الصورة. إن الإشارة تدل على ما يجاوز الظاهر ويعطيه معنى. يقول مثل بودي: «عندما تشير أصبع إلى القمر فإن الأحق ينظر إلى الأصبع».

والمشكلة بالنسبة إلينا هي أن نتعلم لغة مثل هذا الفن. وذلك يقودنا إلى تجريب شكل آخر من العلاقة بين الإنسان والعالم، بين الإنسان والإنسان، بين الإنسان ومستقبله.

إن أسر قوى تخايل الطبيعة، وضرورة ضمها في نواة قوة - في أوج اشتدادها - يقود إلى تعرية مطلقة لكل ما يتصل بالوقائع أو الحوادث والأعراض. ومن هنا السمة الأبدية التي تسم الآثار الفنية حتى ولو كان مقياسها صغيراً.

إن تمثالاً صغيراً من أفريقية الغريبة في (سينوفر) بطول ثلاثين سنتيمتراً يعطي الانطباع بأنه في حجم هرم. وكل عنصر من عناصر الشكل يعاد إلى هندسته الخالدة، ويؤلف نوعاً من «كائن بناته».

وعلى عكس الفن الأغريقي - الذي ينطلق من الفردي ليستخلص منه المخطوط الأساسية - ينطلق المبدع الأفريقي من تجربته الحية (الكل) العظيم ويضفي شكلاً مشحواً على طلائمه.

وفي (الغرب)، فهم أحد الفنانين ذلك أحسن الفهم: ألا وهو (جوان كروي) ووجد في هذا العكس تأكيداً لمسعاها الخاص وكتب سنة (1920): «إن المنحوتات الزنجية تبرهن لنا برهاناً ساطعاً على إمكان فن لا - مثالي. إنها تستوحي من روح دينية وتؤلف تجليات متنوعة دقيقة للمبادئ الكبرى والأفكار العامة. فكيف لا يمكننا قبول

فن يتوصل، بمسورته على هذا النحو، إلى إضفاء الصبغة الفردية على ما هو عام، وكل مرة على نحو مغاير؟ إنه عكس الفن الأفريقي الذي كان يستند إلى الفردي في معى الإيحاء بنمط مثالي».

إن النحات الأفريقي لا ينطلق من أفكار عامة كما حسب (جوان كرى) بل من تجربة معيشة عبر قوة تحايت الطبيعة. وباستثناء هذا الفارق، نجد أن (جوان كرى) قد ميّز بوضوح عظيم معنى هذا العكس الكبير.

فالفنان الأفريقي يمرّ من قوة الجسد إلى الشكل الذي يستوعبها، بينما يسعى الأفريقي إلى التعبير عن الإلهي بدءاً من أشكال إنسانية يستوحى منها.

ما هي تقنية التعبير التشكيلي التي تنشأ عن مطالب هذه البنية؟

وعندما لا يخضع منطلق أثر في لإلزامات تحدّد شروط رؤيته الخاصة بأنموذج محدّد، بل يرتبط على العكس بإرادة إقامة علاقة مع جملة قوى العالم المحيط - لتأليف مستودع لهذه القوى - فإن الأمر الأعظم هو أن يتيح لنا الشعور فيزيائياً باشتداد الخطوط والسطوح والحجور والإيقاع العميق الذي يسود تنظيمها.

إن الرمزية ليست حارجية وحسب، ولا يكفي من أجل إثارة معنى الخصب أن تمثل بطناً وئدياً أو عضواً تناسلياً تفرض أبعاده الشعور بالحضور. وكذلك لا يكفي الزعم بالاستيلاء على القدرة عن طريق إبراز قرن الجاموس أو فم التمساح بشدة الخط. بل يجب أن نجسد التعبير عن ذلك بحركية الإشارات ونظمها المقصود.

ومن هنا تنشأ التبسيطات العظيمة التي توحى باحترام الأبدى. ولا يتم ذلك بفضل المجابهة والتناظر اللذين يميزان الآثار المستوحاة من الآثار الكهنوتية وحسب، بل بفضل تضاد الأشكال هندسياً على نحو يقذفنا إلى عالم آخر - لا عالم الظواهر، بل عالم المثل الأنموذجية.

وعلى هذا المنوال نبليغ عكس النقوش البارزة عكساً هادفاً. ولكن (بيكاسو) الذي أحب أن يعبر تعبيراً حاداً بقوله صائحاً: «الفن الزنجي؟ أنا لا أعرفه!» إنما نجده

قد استوحى في الغالب من بعض أقنعة (باشام). تقعر يعرب عن حدة على نحو لا يمت إلى الطبيعة الحرة بأية صلة، بل يتصل الاتصال كله بإبداع الرؤى الإنسانية.

وهذا أيضاً هو سبب التنظيم والرباط الإيقاعي بين السمحنات والمستويات والكتل على متوال لا يدين البتة بأي شيء لإدراك العالم إدراكاً مألوفاً. ويدين بكل شيء إلى إعادة بنائه بالإنطلاق من التجربة المعيشة بقوة المحركة.

وعلى هذا النحو نجحت أدوات دين، كان الفنانون الأوروبيون في القرن العشرين يجهلونها، في أن تستثير مشاعرهم بخواصها التشكيلية الصادرة عن وظيفتها التعزيمية.

ومرة أخرى نجدنا نملك الرهان على تأثير اللاغري في الغربي. ولم يقتصر دعاة التكميمية الأوائل (بيكاسو) و(براك) و(كري) و(ليجه) على جمع المنحوتات الأفريقية وحسب، بل وجدوا فيها ما يؤكد الأبحاث التي كانوا يقومون بها - بعد (سيزان) - بغية اعتبار اللوحة موضوعاً مستقلاً بذاته. لقد تحرروا من العبوديات التي يقتضيها تمثيل النموذج من أجل تنظيم لوحة تبع مطالبه التشكيلية بوحدته الداخلية وإحضار الجزء للكل.

وإن رفض كل وسيلة من وسائل الإلصاق قد دفع (براك) و(بيكاسو)، في حوالى سنة (1912)، إلى ممارسة منهجية لعكس النقوش البارزة: إن ثقب قيثارة، أو عين، صار يمثل في بروز أسطوانة أو مخروط.

وقدمضى (كري) بهذا العكس إلى حده الأقصى، مبتدئاً في تأليف آثاره من بنية مجردة، ثم يعمد إلى «تحدد صفة» الأشكال وتحويلها إلى موضوعات، كما يقول.

وفي سنة (1923)، كان (فرنان ليجه) يعمل في مسرح (شانزليزه) على تقريب موسيقى (داريوس ميلو) وشعر (بليز سنترار) وفنسون رقص (رولف ديماره)، و(باليهات) السويدية، قريب ذلك من تصويره الخاص المتصل بالديكور وبالأزياء التي حققها من أجل «خلق العالم»، وهي أول (باليه) من وحي زنجي - أفريقي.

وقد ذهل التعبيريون الشماليون وتعبيريو زمرة (يسروك) الألمانية سحر الآثار الأفريقية التي اكتشفوها في متحف علم الأقوام في (درسند) سنة (1904) واستوحوا من قوة تعبيرها المباشر. ويسمى (نولده) في سلسلة أفتحته أو في ثياب راقصيه إلى الرقي إلى مستوى عنف إبتكارات فتاتي (داهومي) و(اقيانوسية). وهو يستخلص من الوجه خطوطه السائدة، ويخضع لها كل ما بقي، بل إنه يضحى من أجلها بكل ما بقي. تبسيط الأشكال، شدة التضاد في الألوان، كل ذلك يهدف إلى الغرض نفسه.

ويظن السرياليون، أخيراً، أنهم يجدون مرة أخرى في فن (أفريقية) و(اقيانوسية) نبضات الفرد أو النوع البعيدة والتشكل الخارجي للشعور دون أية رقابة عقلية.

ويحسب السرياليون أنهم يكتشفون بذلك الوسائل التي تميد إلى الإنسان المتمدين قوة غرائزه الإبتدائية باستخدام رموز تؤثر مباشرة على البشر كافة.

ومن شأن التحليل النفسي للفن الإبتدائي، والرجوع إلى الاختراع الأسطوري أنهما يتيحان كسر أغلال العقل ومعايير الأخلاق والخير والشر. وبهذا الاعتبار فتعفن الفن الأفريقي ثغرة في النظريات الغربية عن الفن، ولكن أيضاً عن الحياة.

وهذه الأمثلة الثلاثة تدل على تأويل الفن الأفريقي ومحاولة دمجها الجمالي.

وبالرغم من ذلك فإن التقاء الثقافة الغربية بثقافة (أفريقية) السوداء لا يزال سطحيًا. وهو لا يصلح بوجه عام إلا إلى كشف الانقسام ونفي الثقافة ومبحث الجمال التقليديين في (الغرب).

وهذا الالتقاء يجري، أكثر ما يجري، على مستوى وسائل التعبير التشكيلية، لا على صعيد المواقف المختلفة بإزاء العالم والإنسان وتاريخهما.

إن حوار الحضارات، وقد فصمته ستة قرون من الاستعمار وازدراء الثقافات اللاغربية، لم يستأنف إلا في القرن العشرين. ولا ريب في أن رسالة القرن الحادي والعشرين تمثل في القضاء على العوائق الأخيرة، وفي السمضي إلى النهاية في تحقيق فن عالمي، وثقافة عالمية.

III - كل الفنون تؤدي إلى المسجد

والمسجد إلى الصلاة

إن «اكتشاف» (ماتيس) و(بول كلي) فنون الإسلام، وقد تأثرا بها أعمق التأثر، تقودنا إلى ذكر ملاحظات غامضات ملاحظاتنا بصدد فنون (الصين) و(اليابان) و(أفريقية): الإنطلاق من المعنى لحل لغز الإشارة.

ومن الواجب، بادية ذي بدء، أن نفهم الدلالة الدينية للفن العربي وعلاقات الفن بالتصوف فهماً كاملاً.

لقد أثر الشعر الإسلامي في (الغرب). وهذا الشعر يولي الحب في شكله الصوري أهمية كبرى. وهو نمط أغنودجي على ما أسهم به (الشرق).

ومن القوانين الأساسية في رؤية الشرق للعالم القانون الذي جاء به (ابو سعيد)، الصوري الكبير الذي ولد سنة 967م، وهو ينص على إهمال «الأنا».

ويعرف (أبو سعيد) التصوف الإسلامي بقوله: «التصوف ترك النافل. ولا شيء بنافل أكثر من (الناك)». إنك ما اشتغلت بذاتك إلا وبعدت عن الله. وحيشما توجد اناك فإن كل شيء ححيح. وحيشما لا توجد اناك، فكل شيء نعيم.

إن هذا الموقف يحضي في اتجاه يضاد فرديتنا الغربية بالرغم من تعليم (المسيح): إن الدرب الوحيد الذي يوصل إلى الله، الآخر المطلق، هو أن تحب (الآخر).

ويؤكد (المتصوف): «عندما تراني تراه، وعندما تنظر إليه تراني».

وقد أحببت بعد تأمل روائع (أصفهان) و(شيراز) أن أعرف التصوف والشعر الفارسيين. وليس من السهل أن نجد مثلاً «منطق الطير» للشاعر الفارسي في القرن الثاني عشر، (الطار)، وهو قصيدة من أهم قصائد البشرية. ذلك أنه لا يصل إليها، لسوء الحظ، إلا بعض الأخصائيين: ولا يوجد سوى مائتي نسخة متداولة في فرنسية. وإن الشاعر ليحدث، في حلة مجازية، عن مقامات الطيور، أي عن سفر الروح إلى

الله، ويرى (الطار) أن التخلي عن الأنا هو سر الحياة الأبدية والبعث. وأن حب الأنا، على العكس، أعظم عائق في وجه الحب.

ويعرّف (الشيطان بقوله: «خاطب الله موسى يوماً فقال: اسأل الشيطان عن كلمته الأولى. وعندما رأى موسى الشيطان في طريقه وسأله أجاب الشيطان: لا تقل أنا إذا أردت ألا تكون مثلي».

وهذه الطيور تحترق في سفرها جسداً وروحاً. ولا تصبح في آخر طيرانها سوى رماد، وعندما تعطي كل شيء يعاد إليها كل شيء. وتتأمل الطيور وجه الله في انعكاس عيونها الناضرة إلى بحيرة في جوف جبل، ولا يكون في ذلك سواها كلها، لأنها تولف كلاً واحداً بعد أن رغب كل منها عن التعلق بذاته.

ذاكم هو تعليم (الطار).

وعندئذٍ يسمع صوت الله، من الطائر الأسطوري (السيمرغ): «إن هذه الخسرة مرآة، فمن جاءها لا يرى إلا روحه وجسده، لا يرى إلا نفسه. وبالرغم من أنكن قد تغيرتن تغيراً عميقاً فأتين لا تكتشفن في الواقع إلا أنفسكن كما كنتم من قبل. وعندما اجتزتن أودية الطريق الرهيب، وعندما تألمتن وجهادتن لتخلص من أنفسكن وبلوغ الملء، لم يقدكن سواي؛ فامحّين إذن في ذاتي مجد وعلوبة حتى تجدن أنفسكن في».

إن المفهوم الصوفي يعتبر منطلق الشعر الفارسي كله، ولا سيما وأنه الرباط الذي يربط الحب الإنساني بحب الله.

وفي كتاب يرجع إلى القرن الحادي عشر، وهو «ياسمين الأحبة» نقرأ بقلم (الشيرازي): «إن الخير الأسمى الذي تشرّب نحوه كائنات هذا العالم يظهر للجميع في إمارات المحب والمحبوب. ففي حب المحب والمحبوب القوة نفسها التي تجذب الإنسان إلى الحقيقة الإلهية، الحقيقة العليا. وإن حب الجمال يتيح تأمل الوجود السرمد

بعين اللهاته. وما ثمة سوى حب واحد. ونحن نتعلم في كتاب الحب البشري كيف
نقرأ قاعدة حب الله.

وتعرب قصيدة من قصائد الشاعر الصوفي (الرومي) في القرن الثالث عشر عن
هذه الوحدة العميقة بين حب البشر وحب الله. وما أفضح ألم الإنسلاخ عن الكل،
وأن الصوفي ليحيا بهذا الحنين الذي هو ينبوع قصائده كافة. وقد غنى (الرومي) ذلك
الحنين في «أنة القصبة»:

إن من تنتزعه من ينبوعه الأول
يتطلع إلى وقت اتخاده
اسمعوا حكاية القصبة
وهي تن من الوحدة، وانقطاعها من الجنود
وما إن انتزعت حتى تمزق العشاق
واستعاروا صراحي للجأر بشكاواهم
لأنني أحتاج إلى قلب مزقه البعاد
لأحكي ألم هذا الحنين
وأنا أصحب العاشق فارقه الحبيب
وأرافق وحدته كلها
وليس سري بمفارق شكواي
فنار الحب هي التي تسري في الناي
وحرارة الحب هي التي تشعل الخمر

ومن أبلغ الرموز التي يستخدمها شعراء الفرس تأثيراً في النفس ما يعبرون به عن
الانتقال من الحب الإنساني إلى الحب الإلهي عبر موت الذات، ومثاله حكاية الفراشة
التي يجتذبها لهب الشمعة، كما ذكر (السعدي) في هذه القصيدة:

تذكرت ذات ليلة، لم أطعم فيها الرقاد
إنني سمعت فراشة تخاطب الشمعة:

«أحبك! وأعرف أنني سأموت،
ولكن لماذا تتنين أنتي، ولماذا تحرقين؟
أجابت الشمعة: أيتها العاشقة السخيفة
إن العسل، صديقي الحلو، فارقي
وما أن ابتعدت عني عذوبته
حتى صرت كالعاشق المقتول، كالفرهد، النار تحرقني

وبينما كانت تتكلم، وسيل من الدموع
ينهمر على وجهها الشاحب
قالت لي: «أيتها الدعيّة، أنت لا تفقهين في الحب شيئاً
أنت لا تعرفين الألم، ولا الثبات، لأنك
تفرين عند أول تماس بالنار
أما أنا فأبقى حتى أذوب
وإذا أحرقت نار الحب طرف جناحتك
فانظري، واجرأي على الاحتراق التام، في أقل اعتبار»
ولم يكن قد مضى إلا هزيع من الليل
حتى أطفأت امرأة الشمعة فجأة
وبينما كان الدخان يتصاعد قالت:
«يا ولدي، هذا هو قانون الحب المحتوم!
هذا إذن السر الذي شئت أن تعرفه
إن أحداً لا يتنقذ من ناره سوى الموت».

وبعد انصرام قرن من الزمان جاء (حافظ) وقال:
النفس، كاحتراق الشمع
تضيء في لهب الحب

بقلب طاهر أضحي بجمدي
وأنت إن لم تكن بجمدي
وأنت إن لم تكن كالفراش
قد أفنأك الحنين إلى (الكل)
فلن تستطيع أبداً الانعتاق
من ألم الحب

وقد اعترف (غوته) بأن (حافظاً) معلمه فقال: «أيا (حافظ) أي محنون يدعى مضاهاتك!». .

وقد استأنف (غوته) في «الديوان الشرقي - الغربي» صحيفة (حافظ) عن الفراشة واللهب وقال في إحدى أشهر قصائده:

أحب استجار الكائن الحي الذي يشتاق إلى الموت في اللهب
في ربيع ليالي الحب،
حيث لقيت الحياة، وحيث تعطيها
دوار عظيم يلف بك
أمام اللهب الصامت
لن تبقى حبيباً
في جوف الظل
لأن رغبة جديدة تدعوك
إلى حب أسمى

لا تتنيك أية مسافة
وأنت تظهر نحوه مسحوراً
وأنت يا عاشق النور
تحترق كالفراش

إنك لست سوى ظل في ليل
ما بقيت حتى تفهم
هذا القانون: مت وصراً».

ونحن لن نكتشف في الشعر الفارسي، بسبق قرن، مفهوم الجمال والحب
الموكل إليها وظيفة تنبؤ لدى (دانتي) الذي كان ينتمي، هو أيضاً إلى «رابطة الأوفياء
في الحب».

وعما لا ريب فيه أن حب المجاملة قد اتجه في هذا الدرب، إنطلاقاً من
(فارس)، مع العرب الفاتحين، حتى بلغ (الأندلس).

وإذا عدنا إلى تاريخ أسبق اكتشفنا أن صيغة (تريستان) و(إيزولت) توجد سلفاً
في قصيدة (كوركاني): «(ويز) و(رامان)»، وهي النمط الأنموذجي الذي نسج على
منواله (كريستيان دي تروا).

لقد كان تأثير المحاز الشعري الفارسي والعربي تأثيراً كبيراً في الأدب الغربي.
ومن الأمثلة الحديثة مثال (اراغون) الذي استوحى «مجنون إيلزا» من جنون الحب لدى
(المجنون) عاشق (ليلي)، والذي غناه فيما سلف شعراء فارس من أمثال (نظامي)
و(الجامي).

أيا ينابيع اصمقي
وأنت يا بلابل
آه، إذا مات (جامي)
من أنا حتى أعيش
شفي من الصمت شاحبة
وعيناى تموتان
آه، إذا مات (جامي)
فقيم تنفعني الغابات؟

إن الفنون التشكيلية تتيح لنا إلقاء نظرة أخرى إلى الحضارة الإسلامية.

الفن الإسلامي يعرب عن تصور للعالم يسود بأن واحد مصيره وصيغه ومفرداته التشكيلية وتقنياته.

ذلك أن المفهوم الإسلامي عن العالم لا يحض على التمثيل الواقعي وإن اقرننا بهذا الصدد خطأ التأويل وزعمنا أن القرآن يمنع تمثيل الكائنات البشرية بينما هو يقتصر على خطر عبادة الأوثان. إن المسلمون يعتبرون أن كل تمثيل أرضي يصرف المؤمن عن الصلاة النقية ويفقده الوعي بوحدة الله القصوى بغوايات وثنية.

إن إرادة الانفصال عن مظاهر العالم وإرجاع الروح إلى فكر وحيد تقتضي ألا يدرك البصر أي شكل من أشكال التششت. ينبغي على كل إدراك أن يجلب إلى الذهن فكرة نظام يكون بأن واحد نظاماً رياضياً وعقلياً، نظام اتساق وموسيقى.

وهذا المفهوم عن التعالي الإلهي يسود فنون الإسلام ويقودها إلى شكل مجرد.

والمسجد بلا ريب هو المثل الرمزي الأعظم، وهو نوع من صلاة من الحجارة، وملتقى جميع فنون الإسلام. وقد أصاب القائلون إن جميع الفنون تقود في الإسلام إلى المسجد، والمسجد إلى الصلاة.

والمسجد، من حيث بنيته ذاتها، يستجيب لوظيفته. إنه لا يشبه الكنيسة المسيحية، ولا المعابد الأغريقية. إنه لا يصلح صندوقاً للاحتفاظ بهرات قدس، ولا ديكوراً لحفلة شعائرية، وهو يريد أن يكون مجرد مصلى لذكر الله. ومن هنا نشأ شكله الأصيل. إنه لا يشبه في شيء خلية المعبد الأغريقي، ولا التصميم الطولاني للكنائس المسيحية. إنه أعرض ما يكون العرض حتى يتيح لأكثر عدد من المؤمنين أن يقابلوا المحراب الذي يدل على القبلة نحو (مكة). ويجري الأذان في المئذنة. وأن أول ما يتسم به الفن الإسلامي هو سمته الوظيفية.

والسمة الثانية ترجع، في آن واحد، إلى تجريده وموسيقيته.

إن تصور العالم والإنسان والله - وهو التصور الذي يوجّه الفن تصور خاص بالدين ذاته. وليس على الفن أن ينسخ المزمي، بل إنه يجعل مزمياً للامزمي والذي لا يوصف، النظام الإلهي في الكون وفي المجتمع. ولهذا السبب نجد القوانين التي تسود هذا الفن قوانين رياضية وموسيقية.

وبهذا الاعتبار يكون فن المعمار هو الفن الرئيسي. وذلك لا ينجم عن أن المسجد يستهدف الصلاة وحسب، بل لأن الصلاة صلاة موسيقية وليست صلاة تمثيلية.

وقد أضحي مخطط الأقواس في المساجد أكثر تعقداً باطراد. بدأ بأقواس العقود، وهي لحن بسيط، ومضى إلى نوع من سمفونية عالمة باطراد، وهي تأليف أقواس منضود بعضها فوق بعض، ومتعاقبة، وانتهى إلى أناشيد من الحجارة كما هي الحال في مسجد (ابن طولون) في القاهرة.

إن مسجد (ابن طولون) أعجوبة مثل كاتدرائية (شارتر). وقد يبدو أن بناء (شارتر) استوحوا من مسجد (ابن طولون). وأن «دنتيلا» الأحجار التي تزين الكاتدرائية تنتمي حقاً إلى الفن الإسلامي.

وإن إتجاه الفن المعماري نحو موسيقى داخلية متبلرة ومجمدة في الحجر لا ينفي الشعور بالطبيعة التي يختلف التعبير عنها عن طراز تعبیرنا.

إنه يتجلى، أول ما يتجلى، في فن تكامل المبنى مع المنظر. إن فن المعمار يرجع للعنصر على الانعطاف مع المضارب بنتيجة شعور حاد بالكل الكبري. وإن الأحواض في مركز الصحن تبرز مرتين قيمة أناقة الخطوط التي تنعكس فيها. والنوافير برشاتها تستجيب لاستدارة الأعمدة وللطيف الحنيات الصغيرة.

بل إن ثمة أنواعاً من الرنين المتجاوب بين المنحنيات النحلة وبين أقواس الفن الأسباني - العربي. وقد أدلى أحد أصدقائي وكان يصحبني في زيارة مسجد

بالملاحظة الآتية: «انظر إلى الحنية، إنها إلى جانب أمها». وكانت الحنية تبدو على أنها تستأنف منحني بجمع النخيل البعيد.

و(الحمرء) في (غرناطة) تُولف بجمع أحجار وسيع.

وكذلك يوجد في أحد أجمل المساجد في (أصفهان) مدفن يمثل قبابه تماماً شكل خيام عاجية مختلفة الكثافة يتسلسل منها نور مذهب. وإن تأمل قباب (تيمورلنك) المحملة في الحجر يبقى من أقوى الانفعالات الجمالية التي شعرت بها في حياتي.

وفي الفن الإسلامي خاصة أساسية في الخطوط والألوان، هي خاصة الفناء. وكل شيء يعود بنا إلى الموسيقى.

والسمة الثالثة المميزة لهذا الشكل من أشكال الفن: هي عدم فصل العادي عن المقلد. إنه، وهو ينمو في جميع اتجاهات الحياة، يعرف كيف يظل أميناً على وحيه الأول، وثابتاً في أمانته: التوجيه إلى الصلاة. ويمكننا أن نشاهد تجليه حتى في تزيينات المصحف التي توجد في جميع أنواع الزخارف فوق صفحة نحاس أو جلد أو في سجادة صلاة.

ونحن ننتهي إلى سيادة الهندسة التي تنزع إلى التغلب على شبق الأشكال. إن الهندسة قد تبقى كامنة في التفاف الأشكال النباتية المنسقة فتوجه نضلها الخفي، إلا إذا ظهرت بجلاء عبر صيغ مجردة متعاقبة مع الزخرف النباتي. وقد نجد، من ناحية أخرى، الزرعتين معاً في سجادة عجمية نجح فيها بصرنا كما لو أننا في بستان.

إن الفنانين المسلمين لم يقتصروا أبداً على نزع نسج واقعية. والنبات في الفن هو دائماً نبات منسق أسلوبياً أعيد إلى أشكال شعاعية - شعار نقش سعفي لا متناظر، أو شعار سعف مزدوج - وهو يبقى على الدوام حاضراً لإيقاع الجملة.

إن فن الزخرف العربي يتطلع إلى أن يكون أعراباً تغطياً عن مفهوم زخرفي يجمع بأن واحد بين التجريد والوزن. وإن معنى الطبيعة السموسقي ومعنى الهندسة العقلية يولفان دوماً العناصر المحقومة في هذا الفن، وفي هذا المفهوم عن نظام العالم.

والخط العربي ذاته يبدو في حلة عتصر زخرفي.

وإن الآيات القرآنية المنقوشة بحجر أزرق فوق قاع أبيض تمثل الرمز الكامل للفن العربي في زخرفة المساجد. وقد تحولت رسالة الرسول مباشرة إلى زينة.

ونحن قد عملنا في الغالب إلى الانتقاص من قيمة هذا الفن وأهميته وتأثيره في الفن الغربي. وأولاً في الفن الروماني.

وأظهر (بالزوسايس) أن عدداً كبيراً من تيجان القُمد الرومانية - ومنها في أجمل كاتدرائياتنا: (فيزلاي) و(بوي) و(مواسال) - إنما تستعير صيغها الأسلوبية من حضارة (لوريستان). وهذه الصيغ الأيقونية توجد لدى (الساسانيين) الذي سيؤثرون في الفنون الإسلامية تأثيراً عميقاً. وقد ظل الزوار الذين يجهلون الكتابة العربية خلال زمن طويل يعتقدون أن الكتابة الكوفية المنقوشة في واجهة كاتدرائية (بوي) هي مجرد صيغة زخرفية. ومثل هذا التأثير لا يمت إلى الأغريق بصلة.

ويلاحظ (اميل مال) أن «التقليد الغربي لا يؤثر إلا تأثيراً ضئيلاً جداً في هذا الزخرف من الحيوانات والمسوخ، وهو جد عزيز على فناني القرن الثاني عشر».

وهذا ما شعر به شعوراً مسبقاً في وقت أقرب إلينا (ماتيس) الذي تأثر أعظم التأثير بالفن الإسلامي.

وقد كتب بعد رحلة إلى (المغرب)، وفي أثر زيارة لمعرض الفن الإسلامي في (ميونيخ) سنة (1911): «لقد استلهمت وحي الشرق دوماً. ووجدت في (ميونيخ) تأييداً جديداً لأبحاثي. وقد جعلتني الرسوم الفارسية الصغيرة مثلاً أفهم جميع الإمكانات التي كان في وسعي أن استخلصها من إحساساتي».

ولم يقتصر (ماتيس) على أن يكتشف في (ميونيخ) وصفات تقنية ووسيلة خلق مكان دون الامتناع عن رسم مساحات مستوية، ومبدأ الزخرفة المستقلة، وتقسيم العناصر الزخرفية إلى سجلات، وتفاعلات الخطوط مع أنصاف الورد أو مع أشكال الورد التامة والنزعة إلى هندسة الأشكال والوشي بتعائق النوافير. فهذه الصيغ توجد في آثار الرسام كلها. ولكن (ماتيس) فهم، أكثر ما فهم، الإبداع الموازي للطبيعة، وهو رسالة الفن الحقيقي الذي يجاوز تماماً تقليد الطواهر.

وقد لخص (بول كلي)، وهو أيضاً من تأثر أشد التأثير بالفن الإسلامي، هذه الرسالة بقوله في إحدى صيغه: «جعل اللامرئي مرئياً»، أي عدم التعبير عن ظواهر الواقع، بل عن نبضاته الأساسية وقوانينه.



وثمة فرصة مفقودة ذات أهمية متميزة: (بالي).

إن (بالي)، وقد بقيت هنلوسية بعسورة عميقة، تشكل استثناء داخل (أندونيسية) الإسلامية.

وإن آخر حادثة دامية وقعت في الجزيرة كانت حوالي سنة (1907) عندما حابه أمراء (بالي) وهم يرتدون زيتهم الإبلعية جنود (هولندية) في معركة يائسة. وقد ترك الأمراء أنفسهم ليذبحهم جيش كان قد بلغ من تفككه أنه تردد في استخدام أسلحته. ولم يشاهد الجيش البته محاررين يتحلون بروح فروسية مماثلة جاوزوا على هذا النحو ليموتوا بعياراته النارية.

ويتحدث كتاب قديم جميل جداً وضعه (فيكي بوم) بعنوان: «دم ومتعة في بالي» عن هذه «المعمعة» الأخيرة، وهي نوع من معركة شرف.

وعلى الرغم من النشاط السياحي الذي يشهده هذه الجزيرة فإنها ظلت متميزة. وفي وسعنا أن نرى فيها، وبصورة نقية تقريباً، عالماً لم تحدث فيه الرأسمالية ولا الاستعمار الغربي انقلاباً عميقاً. إنها حقاً جزيرة الآلهة.

وإن الإنسان ليحيا فيها بذكرى، أو بأمل، الإنسان الشامل. يدل على ذلك المنظر الطبيعي. إذ لا نجد شبراً واحداً من الأرض لم يلق العناية بحبة. والسكان يزرعون الأرز - وهو يتطلب حقولاً مغمورة بالماء - ولكنهم يزرعون كذلك على مصاطب فوق الهضاب الشبيهة بمنحوتات صنعها عمل الإنسان، وهي مزينة بالزخارف العربية وبياقات المصاطب ذات الانحناءات والانعطافات الموسيقية، ومنها تفرّد شلالات صغيرة في موسم الأمطار.

وعلى هذا النحو تخرج الأعمال اليومية بأعمال الفن. وأنا لم أشعر البتة بمثل ما شعرت به هنا من أن الإنسان يحور الطبيعة كما يشاء.

وأن الحياة تبقى وثيقة الاتصال بالطبيعة. وأن المجتمعات لا تتطور إلا قليلاً، وتريد أن تظل دائماً على صلة بألفتها.

ونحن لا نصادف عملياً في سفوح جبل (اكونغ)، جبل (بالي) المقدس، أوربيين في القرى. ويمكننا أن نرى أحياناً امرأة عجوزاً تقدم قرباناً من وردة إلى مذهب واحد من آلاف معابد الجزيرة. وأن عدد المعابد جد كبير، ما دنا نجد في كل قرية ثلاثة معابد، أحدها خاص بالحدث - وفيه يعقد المجلس - والآخر بالأموال. والآخر بالحياة.

وأن الشخص الواحد الذي نشاهده وهو يشتغل في حقل الأرز ويقود جواميسه خلال الهضاب الباروكية، يتحول إلى نخات ينحت الخشب في فترة لاحقة من النهار، وأن العقد الخشبية التي يراعيها إزميله تلبو وكأنها استطلاعة شبكات الهضاب واستدارتها. وكثيراً ما يشاهد في المساء وهو يرقص رقصة (بارونغ) أو (كينجناك).

والمرء (البالي) ينجز كل ما ينجز وهو يشعر بروح وحدة مطلقة. الحادث والنحات والمشارك في المعبد والراقص، كل أولئك يؤلفون في ذاتهم كائناً واحداً.

وأن أحدنا يشعر بأن الرقصات قد جمدت في منحوتات المعابد، وعلى العكس يجد السيقان أو الأنداء المرسومة في الحجر الذي فتته رطوبة الأيام تعود ونحيا من جديد في الرقصات الشعائرية.

وثمة كلمة واحدة تدل بأن واحد على المسرح وعلى الرقص الذي لا نعتبره منظرًا بل عيداً دينياً، احتفالاً. وقد شعر (انطونان ارتو) شعوراً مسبقاً دقيقاً جداً بموهر ما أسماه: مسرح (بالي).

وعندما شاهدت في (بالي) هذه الرقصات أدركت وأنا في غابة الخجل أنني كنت «المشاهد» الوحيد. وكان أهل (بالي) يتمايلون بدورهم من علفي. كانوا يشاركون في عيد. وأن كل رقصة من رقصات (بالي) هي أقرب إلى قداس منها إلى (اوبرا). اللهم إلا لمن ينظرون إلى القداس نظرتهم إلى فعل من الأفعال. إن الرقص في (بالي) رمز الحياة، حياة تنتشر باتساق مع الطبيعة، ومع المجتمع، ومع الآلهة.

وإن الرقص يجري عامة أمام معابد من الحجر الأحمر حيث تنبعث طائفة من الكائنات الأسطورية المنحوتة ببراعة مذهلة.

إنهم يرقصون (البارونغ) لطرد الشياطين من القرية، وإن بعض رقصات (كيتحاك) تذكر معركة جيش قروود (هاتومان) ضد (رافانا)، في (رامايانا). إنهم يعملون دوماً إلى الحاضر حياة الجدود.

وليس في (بالي) ما يفوق بدلالته دلالة إحراق الجثث. إن الناس جميعاً ينشدون أناشيد الفرح وهم يسرون في موكب الجنائز. وهم يهيشون نوعاً من برج خشبي مغطى بالورود ويضعون عليه حثة الميت. ثم يشعلون النار. وإذا بالعيد يسد. ويشارب الميت على أن يعيش مع المجتمع.

إن كل رقصة هي تعبير مكثف عن الحياة، سواء أكانت رقصة من رقصات الحب، مثل رقصات البلاط القديمة - ومثلها رقصة (لوكونج) وتقوم بها فتيات صغيرات في الثانية عشرة أو الثالثة عشرة من العمر أم رقصات حرب مثل رقصة (كريس).

إن الرقص يعارض مكثنة الحياة.

ولا شيء يستغربه الرقص في (بالي) مثل تعارض الروح والجسد. ذلك أن رقصة الذي يربطه بإيقاع الطبيعة يصدر عن الإنسان بأسره.

إن الطبيعة في (بالي) خارقة الجمال. وإن المعابد مرصعة، كما في صندوق جواهر، في قلب غابات رائعة بنباتاتها الغزيرة.

وإن حركات الرقص هي حركات سقوط أغصان شجرة التين الهندي عندما تمس الأرض أو حركات اندفاع عريشة أو محاكاة شكل دوحه. إن كل شيء يؤلف كل شيء.

وليس من النادر أن نجد في (بالي) أشجاراً منحوتة بأشكال أسطورية أو إلهية أو شيطانية. إنها، آخر الأمر، ليست سوى أشجار - ذات عقد وأغصان - وقد حوَّرها الإنسان.

هنا يقضي الرقص الفردية. والخال هنا شأنها في أفريقية حيث تعيد رقصات علاجية، مثل (ندوب) الإنسان، بعد أن أصبح لا سوياً من الناحية العصبية، تعيده إلى المجتمع، يجعله يشارك في النشاطات العامة، ولا سيما في الرقص.

ويشعر المرء بأن الفردية لا وجود لها في مجتمعات (بالي). وأن التسلسل الباقي فيها لا يضمن قدرة السيطرة. وهو إنما يسهم في نظام الجماعة واتساقها.

الرقص حركة مبدعة. وليس بمجازر اعتباره لغة مثل لغة الألفاظ. إن الكلمة تبدو هنا فقيرة جداً إذا قورنت بمعنى الحضور الذي يثوره الرقص، رقص الإنسان المغفور بثقافة شعبه الغابرة كلها.

ونحن نجدنا هنا في الطرف الأقصى السباين للثقافة الغربية القائمة على تأمل الكلمة والمفهوم والعقل التي يسودها الاهتمام «بالعمل».

هنا يفتح الكائن في (الكل). وليست الكلمة بوجه من الوجوه مهمة ينبغي إنجازها، بل إنها ملء. والمشكلة هي مشكلة اكتشافها. وبها قد نبلغ أسى أشكال الروحانية.

إن المرء لا يسعى إلى هجر المجتمع بالحرب منه فردياً كما يفعل (المسيحي) في طريقه إلى (كاتاماندو) وأستاذ الرياضيات الذي يربي ماعزاً في حضاب (كوسى)، بل يعمل بالتدرج على تحويل البنيات الراهنة تحويلاً ميدانياً.

لقد فككت الفردية أواصر نسيجنا الاجتماعي. وإننا نوكل قدرة كل فرد منا إلى مجلس نياي أو حزب. ونحن في (الغرب) لا نعرف سوى علاقات منافسة أفقية أو علاقات تسلسل شاقولي. فكيف يمكننا أن نعود إلى اكتشاف العلاقات الاجتماعية؟

إن ما يلفت إنتباه (الغربي) في (بالي) هو الاستمرار العضوي الذي يشد الإنسان والطبيعة والمجتمع والآلهة. ويسمى السكان إلى أسر القوى على هذا النحو كما يفعل الأفريقيون بأقنعتهم.

ويتحدث نشيد هندي مقلس عن (شيغا)، إله الرقص. وكثيراً ما ينشد أهل (بالي) هذا النشيد: «إلهنا إله راقص تشع قدرته في الفكر والروح وتقودهما إلى حلبة الرقص مثلما تحرق حرارة النار الحطب».

الرقص، وهو جزء لا يتجزأ من الإيمان، يظل هنا رقصاً شعائرياً، وهي حالة قد تكون وحيدة في العالم.

إن الإبداع لعبة الله، والرقص يبقى دائماً تكرار لعبة الخلق الأولى تلك. وإن
المرء ليعتبر الرقص تجربة معيشة بحضور الطبيعة والمجتمع والآلهة في ذاته.

وعندما تزور معبداً في (بالي)، لا يندر أن تشاهد اقتراب موكب من النساء
يحملن على رؤوسهن قرباناً إلى الآلهة: نباتات أزاهير، منحوتات حقيقية من الورود،
ذاك هو رمز (بالي)، شعارها، حيث تصبح الحياة كلها قرباناً وإسهاماً في اللعب
الكوني.

المشروع الكوني

لقد حدثت في التاريخ لقاءات مختلفة بين الحضارات. وسيتيح لنا تأملها أن نعرف تعريفاً أفضل شروط إمكان لقاء جديد، ووسائل تيسيره والإغناء الإنساني المرتقب منه.

I - اللقاءات القديمة

إن أراضي الدلتا الفرنية في مصب الأنهار الكبرى، وهي تيسر أسباب الزراعة والحياة الحضرية، سرعان ما غدت مراكز حضارية متألفة أفادت من الإحصاب المتبادل بلقاتها.

وتلك كانت الحالة، خاصة، في دلتا (النيل) و(الفرات) و(دجلة) ثم دلتا (الهندوس) و(الغانج)، وأخيراً دلتا النهر (الأصفر). وسرعان ما اتصلت هذه المهود الحضارية الأربعة بعضها ببعض.

ونحن نجد على شواطئ (المتوسط)، بين نهر (العاصي) وهضاب (الأناضول)، روافد (دجلة) و(الفرات). وعلى هذا النحو ارتسم «الجلال الخصيب» حيث عقدت أواصر حضارات (الرافدين) وحضارات (النيل) بوجه من السرعة عظيم.

وقد أتاح البحر من ناحية أخرى قيام علاقات بين حضارات (ما بين النهرين) وحضارات وادي (الهندوس).

وارتسمت المسالك الأرضية الكبرى قبل آلاف السنين: وهذا ما سيصبح طريق الحرير، الممر الكبير للسهوب، بدءاً من وادي (اوردوس) ومروراً بشمال (همالايا) وانتهاء (بتركية) ثم بساحل (المتوسط). وعلى هذا النحو جرى انتشار الثقافات العليا.

وقد نهضت بهذا الدور ذاته الطرق البحرية الكبرى: لقد حملت الرياح الموسمية في طريقها الحضارة الصينية إلى جنوب شرق آسيا كله. ووجد شكل الطبل البرونزي الذي يرجع إلى حضارات الصين الإبتدائية في (فيتنام) في عهد (دونغ سون)، وأمكن تتبع الصيغة ذاتها في جزر (أندونيسية). وهذا دليل على اتصال هذا الإشعاع.

وثمة طريق أخرى لانتشار الثقافات في آسيا: مضيق (بهرنغ) الذي أتاح للشعوب الوافدة من آسيا، ولا سيما من (منغوليا)، أن تهاجر وتنتشر في أميركة كلها. وقد بدأ الانتقال بلا ريب قبل عشرين ألف عام، واحتاج هؤلاء المهاجرون إلى عشرة آلاف سنة لبلوغ (أرض النار).

وتبرهن أبحاث (ليكي) على أن الإنسان موجود في أفريقية منذ ألفين، بل ثلاثة آلاف سنة. وهذا الإنسان البدائي كان يملك سلفاً أدوات، ويبي أضرحة. ما الدرب الذي سار عليه؟ إننا نجهل ذلك. وهناك «ثغرة» تقدر بعدة ملايين من السنين تفصل ذاك الوقت عن بدء الحضارة المصرية.

وإن الفرضيات التي صاغها الشيخ (انتاديوب)⁽¹⁾ السنغالي تستند إلى واقع أن الصحراء كانت في الماضي أرضاً متميزة الخصب، وهذه الفرضيات تبين أن الحضارة المصرية هي إلى حد كبير حضارة زنجية-أفريقية. وقد بنى أبحاثه على حجج لغوية وأيقونية.

لنرجع إلى الحادث الأول: لا توجد حضارة في جزيرة. وإن الحضارة، منذ أولى خطواتها، تتألف من شبكة انتشار كلي.

(1) في كتابه: الأمم الزنجية والثقافة.

وإن عهد «الاكتشافات العظمى» في عصر النهضة - وكلها أمور نسبية - إذ إننا نعلم أن (الفاينكنز) بلغوا أمركة قبل وصول (كولومبوس) بزمان طويل، في عهد (إريك الأحمر)، في القرن الثاني عشر، وارتاد العرب آسية قبل زمن طويل - إن هذا العهد سيكون منطلق عهد الاستعمار. وبالرغم من ذلك فإن هذه «الاكتشافات العظمى» ستوسع أفق (أوروبية) ومنذئذ ستحاصر فكرة «العالم الآخر» العقول وتوحي إليها بما بدأوا بتسميته «القارة القديمة».

وهذه الإلماعة، حتى ولو أنها سطحية جداً، إلى الالتقاءات الحضارية الكبرى تتيح لنا سلفاً وضع تاريخ (الغرب) في المنظور الألفي: إن تاريخ (الغرب)، وقد نظر الباحثون إلى مسيرته بوجه عام نظرتهم إلى أنموذج التاريخ الإنسان كله وهيكله، يبدو عندئذ أنه حلقة متوسطة قصيرة، وبهذا يصطبغ بالصبغة النسبية.

وليس من ريب في أن حوار حضارات حقيقياً قديساً في تحقيق فرضيات العمل التالية ويسر حدوث هذا الوعي بوحدة الإنسان وهوكائن يولد دوماً، وينمو دائماً، في ماضيه وفي مستقبله:

إن كل تلجج ثقافي مسبق بتصنة، أي بتقارب رواقد ثقافية متعددة في نقطة متميزة.

حصّة المسيطرين. من مصائب التاريخ المكتوب العظمى أنه إنما كتب المنتصرون الذين أرادوا على الدوام البرهان على أن سيطرتهم كانت ضرورة تاريخية، أي أنها كانت تنتج بالضرورة عن تفوق ثقافتهم وحضارتهم. وقد كان ذلك على هذا النحو أحياناً، ولكن التفوق التقني والعسكري لم يكن ينطوي في أغلب الأحيان على تفوق الثقافة وعلى مشروع إنساني يحلم به المنتصرون، وعلى هذا فإن الفزوات الكبرى التي قامت بها أوروية في أفريقية وآسية لم تكن أقل هدماً وتخريباً للقيم الثقافية العليا.

إن التاريخ الشامل لا يمكن أن يكون إلا تاريخ الإمكانات البشرية، والبحث عن الأبعاد التي فقدها الإنسان خلال فرص التاريخ المفقودة وإعادة غزوها. وليس في وسعنا أن نتزعج جبرية المستقبل إلا إذا انتزعنا جبرية التاريخ.

إن كل أثر إنساني عظيم، من أبسط أداة حتى القانون الخلفي، من التصميم العمراني حتى التحفة الفنية أو العقيدة الدينية، لم يكن البتة مجرد انعكاس واقع، بل إنه نموذج، أو مشروع، لعالم ينبغي تحويله، أو خلقه، لنظام لما يوجد بعد، إنه استنباط المستقبل. وإن قراءة التاريخ على نحو يفاير المنحى الوضعي (أي منحى التاريخ الذي يغيب عنه الإنسان) إنما هي فك أَلغاز هذا المشروع الإنساني المتبلر في أثر من الآثار الإنسانية. وهذا يقودنا إلى طرح المبدأ الرابع الآتي:

إن مشروع حضارة مجَهَض قد يترك أثره في فرقة دينية، أو طوبائية، أو ثورة، أو أثر فني لا يعقب نتيجة مباشرة، وهو بالرغم من ذلك ييلر في ذاته مشروع حضارة.

إن معرفتنا قراءة التاريخ تمثل في عدم اعتبار التاريخ سلسلة حوادث وحيدة البُعد، متزايدة بحتمية قدر قاهر، بل على العكس، في اعتباره لا نهاية إمكانات ذاخرة ومتبرعمة.

إن حوار حضارات حقيقياً ليس بمحاوَر إلا إذا اعتبرت الإنسان الآخر، والثقافة الأخرى جزءاً من ذاتي، يعمر كياني، ويكشف لي عما يعوزني.

ونحن لا نحل المشكلات التي نضطلع بمسؤوليتها إلا ببقاء جديد، وبحوار مع ضروب الحكمة والتمرد القائمة في آسية وأفريقية والبلدان الإسلامية وأميركة اللاتينية، وعلى هذا المنوال وحده يمكننا التوصل إلى أن نتصور، ونحيا، علاقات جديدة أغنى بين البشر والطبيعة وهي علاقات تباين علاقات التقنية والغزو.

•

إن إنفاذ هذه الثورة يستلزم بالضرورة:

1 - إن دراسة الحضارات اللاغربية في مجال الدراسات منزلة تعادل بأهميتها على الأقل أهمية الثقافة الغربية.

إنني أضرب على ذلك مثلي الشخصي. فقد حزت درجة التخرج في الفلسفة واجتزت امتحاناتي دون أن أعرف كلمة واحدة عن فلسفة الهند والصين والإسلام. وقد فهم الباحثون الفلسفة في (الغرب) بمعنى حصري ضيق إلى حد كبير. واعتبروا أنها بحث فكري محض بدل أن تكون طراز حياة.

وباستثناء الإحصائيين فإننا نجهل جهلاً مطبقاً كل ما يتصل بالثقافة اللاأوروبية.

2 - أن يشغل مبحث الجمال منزلة تعادل بأهميتها على الأقل أهمية تعليم العلوم والتقنيات.

3 - إن تعادل أهمية النظرة الأمامية - فن تحليل المستقبل - والتفكير في الغايات والأهداف أهمية التاريخ⁽¹⁾ على الأقل.

تلكم هي في رأيي التغييرات الأساسية الثلاثة التي يستطيع أن يضطلع بها حوار حقيقي بين الحضارات في مضمار منظومتنا التربوية. وهذا التعليم الجديد لا ينبغي أن يتجه إلى الأطفال وحسب، بل أيضاً، في شكل تربية مستمرة، إلى الجماهير بأكملها. ولا بد من أجل بلوغ هذا الهدف من اتخاذ مبادرات متنوعة⁽²⁾.

وعندما يقام مثلاً معرض من المعارض لبحث الفن الغربي يتمتع دوماً بمنزلة أساسية، إن لم نقل وحيدة، حتى ولو نظر إليه بوصفه مرجعاً، وذلك على السلم

(1) انظر: روجر غارودي: مشروع أمل (دار لاقون 1976).

(2) إنني أوجز هنا الخطوط الرئيسية لنشاط «المعهد الدولي لحوار الحضارات» الذي أسسناه سنة 1976.

العالمي. وفي الألعاب الأولمبية التي حرت في (ميونيخ)، نُظِم معرض للفن العالمي يخرج المشاهد من تجواله في أرجائه بانطباع أن (اليابان) لا توجد إلا منذ عهد الانطباعيين، وأن أفريقية لا توجد إلا منذ المذهب التعبيري الألماني والتكعيبية الفرنسية. وقد حكم على كل شيء بالمنظار الغربي.

وفي معرض (اوزاكا) «العالمي» في اليابان، عُرضت الآثار الشرقية والغربية بعضها إلى جانب بعض دون أن تتداخل. وفي وسعنا الإكثار من الأمثلة.

ومن الجلي أن من الممكن الاستعاضة عن هذه المعارض الباهظة التكاليف جداً - أن نفقات التأمين على نقل التحف الفنية نفقات ضخمة بمعارض تقتصر على نسخ جيدة الصنع عن الآثار الرئيسية في الثقافة العالمية. وأن معرضاً يضم مائة أثر رئيسي يمثل مائة وجه من وجوه البشر والآلهة لا ينبغي أن يشتمل على أكثر من عشرين أثر من أصل غربي، وذلك احتراماً لمنظور ثلاثة آلاف سنة من التاريخ.

وعلى هذا النحو يعاد الاتصال بين الشعوب وبين ثقافتها الخاصة التي فصلت عنها.

وقد ألمعنا فيما سبق إلى مدى النهب الذي تعرضت له كنوز الفن الأفريقي، وهذا حقيقي أيضاً بالنسبة إلى (أوقيانوسيا) التي نهبت جميع آثارها حرفياً، وبالنسبة إلى (الصين) وإلى (اليابان). وفي وسع التقنية أن تتبع لنا اليوم تعميم الثقافة وإعادة نسخ الآثار على اختلاف أنواعها بدقة كبيرة، وباستخدام مواد خفيفة جداً ومتينة وضيئة التكلفة.

أضف إلى ذلك أن من الممكن استخدام نسخ مصنوعة من الصمغ الصناعي والقضاء على المضاربة في حقل الآثار الفنية التي تضيق بها حالياً صناديق المصارف وتبعدها على هذا النحو عن أعين التأمين وتحديث اختلاطاً دائماً بين القيمة التجارية والقيمة الجمالية.

وإذا ذاك استدخل إلى كل مكان التحف التي أبدعها عباقرة الشعوب كافة. ولن يوجد ما يمنع تنظيم مثل هذه المعارض في أبسط الجامعات، أو في قرية صغيرة من قرى الأقاليم.

وهذا المسمى ذاته يتناول الآثار الإنسانية العظمى في الموسيقى أو الشعر وتاريخ الشعوب في نوع من موسوعة صوتية للعالم ضمن علبة تسجيل صغيرة. وبذلك تصبح روائع الإنسانية في متناول الجميع. والمسألة هي أن نكيّف مع مجتمعاتنا الحديثة الوظيفة التي كان يمارسها في الماضي القصاصون الشعبيون الذين كانوا يحكون تاريخ هذا الإبداع الإنساني.

وبهذه الروح ذاتها سيصار إلى «رسم جداري للملحمة الإنسانية». سلاسل من الأفلام تعرض عرضاً شعبياً ودرامياً وتؤلف عدداً من التراكيب العلمية الجيدة، ولكن تمثل في الوقت ذاته «استطلاعاً» واسعاً يغطي عشرة آلاف سنة من التاريخ، وتعرضها عرضاً مشوقاً كرواية _ رواية المغامرة الإنسانية.

وعلى هذا المنوال يمكن أن يتحقق، في وقت قريب نسبياً، الانقلاب الكبير في منظور الثقافة العالمية، لا من أجل إنكار، أو نفي، الثقافة الغربية بل من أجل إسباغ الصبغة النسبية عليها ومن أجل البرهان على أننا لن نتوصل إلى حل المشكلات الرهيبة التي لا تزال تطرحها بالانطلاق منها وحدها.

ماذا يمكننا أن نأمل من هذا اللقاء الجديد؟

إن في وسعنا أن نأمل الحصول على نتائج ثلاث من هذا المفهوم السمفوني عن الثقافة.

إسباغ النسبة على مفهومنا الغربي

إن الضرورة المطلقة توجب علينا أن نقف على مبعدة من ثقافتنا ومنظومة تمييزنا، وأيضاً من مشروعتنا الحضاري - أو بالحري من فقدان هذا المشروع.

إن حوار حضارات جديداً سيتيح لنزع الصفة الجبرية عن المستقبل، والتدرب على تصور إمكانات أخرى وتحقيقها، والعثور من جديد على توازن مع الطبيعة.

وأهم ما في الأمر هو خلق شروط تتيح لكل امرئ أن يتصور، ويعيش، إمكانات أخرى، وأن يشجع تحديد الغايات تحديداً ذاتياً. وهذا ما يقتضي عدداً من التحولات الاجتماعية حتى يتراعى اشتداد هذه الملزمة التي تحبس الإنسان في مشاغله اليومية.

تحويل رؤيتنا العالم عن تركيزها حول «أنا الصغرة»

إن الحضارات اللاغربية تعلمنا، بادئ ذي بدء، أن الفرد ليس مركز كل شيء. وأن فضلها الأعظم يرجع إلى أنها تجعلنا نكتشف «الآخر» و«كل الآخر» دون فكرة مهيبة تضمّر التنافس والسيطرة.

إننا لا نتصور علاقات الناس بعضهم ببعض إلا في شكل ندب للسلطة. وهذا ما أطلق عليه (روسو) سلفاً في «العقد الاجتماعي» اسم الانخلاع.

إن التصور الإحصائي عن الإنسان، وهو عماد الديمقراطيات البرلمانية المسماة تمثيلية، تصيب الفرد بافقار عظيم.

ومن الواجب أن نتعلم من الحضارات الأخرى، بصورة أساسية، المعنى الحقيقي لعلاقة المشاركة الإنسانية التي تحد كل فاعلية ذاتها وهي تنهض بعبد من أعباء المجتمع المسؤول. والمسألة إنما ترجع إلى الانتقال من ديمقراطية تمثيلية إلى ديمقراطية المشارك التي لا تستند إلى أساس الندب للسلطة، بل إلى الإسهام في جميع المستويات.

تحديد غايات أعمالنا

كان (اوغست كونت) يزعم أن في وسعه عزل بعض الوقائع ليعيد ربطها بعدلٍ بعلاقة السبب بالنتيجة.

إن عناصر التحليل العلمي، عندما ننظر إليها على انفراد، تقود إلى تصلب العلم ذاته من جراء الوثوقية وفقدان العلوم الإحساس الإنساني والغائية الإنسانية.

فمعى ستتذكر إذن أن كل ما أقوله عن الإنسان إنما إنسان هو الذي يقوله؟ إنه تصور يمكن إعادة النظر فيه على الدوام. وإن كفاحنا لن يكون البتة كافياً لهذا النوع من الوثوقية، وهو أخطر أنواعها، بالإلحاح على الجوانب الأخرى، الجمالية أو الروحية، من الحياة، وعلى الاتصال المباشر بالإنسان «الأخر» وبالطبيعة. وهذا الضرب من التفكير يتيح لنا الانفتاح على المستقبل بترجيح كفة بروز الإنسان من الناحية الشعرية. إن المستقبل غير ذي معنى إلا بقدر ما يكون إبداعاً حقيقياً. وهذه النظرة إلى السمة الوحيدة الجانِب، «الوحيدة البُعد» في مفهومنا عن الإنسان وعن الثقافة في (الغرب) سيتيح لنا أن نفهم أولاً مختلف ارتكاسات اللاغريين حيالنا.



من الممكن تمييز خمسة أنماط من الارتكاسات الرئيسية على التحدي الأوروبي. الارتكاس الأول: العمل جهد المستطاع على فصل المعارف التقنية عن القيم الثقافية والرهان على نقل التقنيات الأوروبية لدعم القيم المحلية. وهذا ما حاوله القادة اليابانيون منذ إصلاح (ميحي) سنة 1868. وقد كان ثمن هذه الزيادة مرهقاً: إقامة رأسمالية جشعة جشعاً عظيماً، يسندها تسلسل اجتماعي وعلاقات إنتاج موروثة مباشرة عن الإقطاع ومسيرة اليابان في درب الإمبريالية، وأخيراً هزيمة (1945). وعلى هذا النحو وضعت أحدث تقنيات الحرب والإنتاج في اليابان في خدمة عقائدية محافظة تقليدية.

والموقف الثاني هو موقف أميركة اللاتينية: لقد انصرفت البرجوازيات المحلية عن تقنيات الإنتاج الحديثة، ولم يتم دخولها إلا عن ثغرة توظيف الرساميل الأجنبية بوجه خاص. وبالمقابل فقد حاولت منافسة أوروبا على الصعيد الثقافي بقبول قيمها وأذواقها وأزيائها. وتعلمت بنتيجة ذلك الاستهلاك بأكثر من الإنتاج. وترجع الصعوبات التي تعانيها اليوم الشعوب اللاتينية الأوروبية في محاولتها تقليص هذه التبعية الخارجية بوجه الدقة إلى أن أسبقت نخبتها المختارة المزعومة صبغة داخلية على أنموذج الثقافة الغربية. وهذا هو، أخيراً، ما كان المشروع الاستعماري

ينشده في أفريقية بطريق سلخ السمة الثقافية والسمة الوطنية عن الإنسان الأفريقي: إنتاج (بيض) بجلد أسود. وقد نجم عن تحويل العقول على هذا النحو فساد الضعفاء ومرد الأقوياء. وقد ارتدى ارتكاس التمرد أشكالاً متنوعة.

أولاً، وهذا هو الوجه الثالث من الارتكاسات التي نحاول تحليلها، حسب فريق أن الحل يكمن في تمجيد القيم التقليدية بالالتحاق، إن صح القول، بالأنموذج الياباني على الصعيد الثقافي دون اتباعه في الوقت ذاته على الصعيد التقني. وهذا ما حدث بوجه خاص في الهند⁽¹⁾. ويتمثل ذلك في أفريقية بتيار الدعوة «الرنجية»: الحنين إلى الماضي التقليدي، تمرد عادل وإبداع أسطورة تاريخية ذات تمركز أفريقي تعارض أوروبا التي كانت تتنكر للقيم الأفريقية. ولكن ذلك يقي على المعضلة دونما حل: درب تنمية أصيل أم اتباع الغرب؟

الموقف الرابع: إن الأمر لا يقتصر على تمجيد ماضي الشعوب السوداء لدى (مالكولم أكس)، بل يمتد إلى رفض قطعي للحضارة الأوروبية. وهذا شكل آخر من ذاك التمرد. وهذا الرفض يفتدي بتجارب حية، تجارب الاستعمار التي أحالت المستعمر إلى شيء، وأفسدت المستعمر. وقد أصاب (إيمه سيزار) حين كتب سنة (1955): «لا مجال بين المستعمرين والمستعمرين إلا للسخرية والإذلال والضغط والشرطة والضرية والسرقة والاختصاب والثقافات الإيجابية والاحتقار وسوء الظن والمعرفة والتبجح والغلبة والنخب المختارة المنزوعة الدماغ والجماهير المسوقة. ولا سبيل إلى اتصال إنساني، وإنما العلاقات علاقات سيطرة ومنوع تحول الإنسان المستعمر إلى يندق. إلى ملازم، إلى حارس المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة، إلى جذر شجرة مقطوعة، وتحويل السكان الأصليين من بشر إلى أدوات إنتاج».

وأخيراً، الدرب الخامس، وهو الأصعب: جهد جدلي هو جهد رفض ومثل معاً، تجاوز المرجع التاريخي الخاص والإتهاء إلى وضع أكثر إرهافاً من موقف العداء

(1) انظر بصدد هذه المشكلة كلها: جاك بيرك: لا امتلاك العالم (1964) و: «الشرق الثاني» (1970) وانظر (إيتاسي ساسخس): اكتشاف العالم الثالث (1971) وعنه أخذنا هذا التصنيف.

الخالص للتراث الأوروبي. ونحن نود الإشارة إلى بعض هذه المحاولات التركيبية التي يقترحها اللاغريون.

•

لنبدأ، مثلاً، بمحاولة التركيب التي جاء بها أفريقي هو (بوبو هاما) في كتابه: «تأخر أفريقية»⁽¹⁾.

يقول: «لقد عرف الناس إلى الآن إنسانين، أحدهما روحي هو إنسان الهند القديمة، والآخر مادي وهو إنسان الحضارة التقنية الغربية. هل تستطيع ضروب الحكمة الأفريقية تحقيق تركيب يولف هذا التناول للمادة مع ثقافة الروح هذه؟ ففي المنظور الأفريقي، يظهر الكون كله على أنه حقل قوى، سواء كانت قوى الطبيعة أو الحدود أو الإنسان نفسه. مثال ذلك، أن الرباط الذي يشدّ أفريقيا إلى أرضه يختلف عن رباط الحق. إذ لهذا الانتماء دلالة بيولوجية وشبه ميتافيزيائية، والأفريقي يوحد هويته بهذه الأرض ويولف جزءاً منها كما تولف هي جزءاً منه، وفي جميع الأحوال إنهما يتيمان إلى حقل قوي واحد. وعندما استعمل هذا الإنسان الأرض، حرثها، وقطع أشجارها، واصطاد أسماك أنهارها، وعندما بكلمة وحيزة، استعمل الأرض أو ما تنتجه فإنه يعين أنه ينال من نظام الكون واستقراره وتوازنه الراهن وبإعاعي من أجل إعادة التوازن بكل دقة الشعائر التي تسوّغ أعماله فيقدم القرابين. وكذلك لا يحق للصائغ أن يزيّف الذهب أو الفضة أو النحاس. وإن الصلة التي تربط الصائغ بمعدّله هي كذلك صلة رباط بيولوجي وميتافيزيائي. فإذا مزجنا هذه المعادن بعضها ببعض وشوّهنا طبيعتها تأثرت من الإنسان الذي حرّو على هذا النحو بمخالفة التحالف المعقود بينه وبين مادة عمله. وكذلك فإن الصياد يشعر بأنه مرتبط فيزيائياً وروحياً مع الحيوان بمثل ارتباطه مع النبات ومع الحياة كلها، ارتباطاً مادياً وروحياً لا تنفصم عراه. وهو يعرف أن الحيوانات أو النباتات ليست مجرد زينة أو عناصر خارجية، بل هي وقائع مادية وروحية يلتقي فيها، ويتحقق، توازن حقل القوى الفيزيائية والأرواح التي تهيمن

(1) نشر: الحضور الأفريقي (1972).

عليها. إن الصيد يعني حق الوعي أن صيده هدم، وأنه يحدث لاتوازناً في الطبيعة؛ وكذلك الحال عند قطع الأشجار التي هي أيضاً عقد قوى، مثل كل واقع حي. وأن فيها أرواحاً، خيرة أو شريرة، والأرواح تستطيع التأثير من الخطابين المخبرين. وبهذا الاعتبار، وبهذه الرؤية للعالم، يقدم (الأسود) دوماً قرباناً قبل أن يتصرف بعنصر من عناصر الكون، سواء أكان هذا العنصر هواء أو ماء أو معدناً أو مغارة أو كهفاً أو شجرة أو الأرض ذاتها، ولا شيء من هذا كله يمكن امتلاكه أو تداوله كيفما اتفق، ودون مسؤولية.

وإن روح ما نسميه خطأ ربما باسم المنزع الإحيائي يشمل بأن واحد العالم الفيزيائي والعالم الروحاني الذي يكتنفه ويحتويه. والإحيائي يعترف أنه يشارك فيه، سواء بمادة جسده أو بروحه، ومن الجلي أن هذه الروح الأخيرة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتلك المادة. إن الإحيائي متكافل مع جسد وحيد، فيزيائياً وروحياً، هو جسد الكون.

المطّيب الأسود يعالج بعض الأمراض بطرق ندعوها ونحن نتبجح باسم طرق نفسية - سوماتية، وحقيقة أمرها أنها تنفرد بعدم انطلاقتها من ثنائيتنا الغربية التي تفرّق «الروح عن الجسد». والتاريخ الذي يعود إلى الجدد، أي إلى مدّخرات القوى، إن هذا التاريخ هو بأن واحد عبادة وثقافة. إنه عنصر من عناصر هذه الجملة من القوى الموجودة في الكون، والتي لا يمكننا مداولتها كيفما اتفق بالكلام، والكلام ذاته هو إحدى هذه القوى. ومن اليّين أننا لا نستطيع إنكار اتصاف هذه الثقافات بصفة التقدم. إن (نوك) يقع قبل ألفين وخمسمائة سنة، أي حين كان (الغاليون) يشبهون في فرنسة هؤلاء الإحيائيين الموجودين في أفريقية السوداء، ثم إننا نستطيع الانتقال من (نوك) إلى (نوبة) القديمة وإلى (مصر) القديمة، بل وننتقل قبل ذلك جداً إلى (الصحراء) في ما قبل التاريخ. بما تشتمل عليه من رسوم حجرية وصورة على الصخر مثل رسوم (تاسيلي) التي ترجع إلى خمسة آلاف، أو إلى عشرة آلاف سنة ربما من تاريخ الإنسان. وبالرغم من انفصال أفريقية السوداء عن العالم خلال قرون طوال فإن هذه النفحة ما تزال ماثلة، بالرغم من سمات العبيد، في موسيقى السود الأمريكيين التي غزا نوع

(الجزء) منها أوروبية، وربما تمثل أيضاً في النحت الأفريقي الخارق. هناك إذن حساسية مفتوحة على دروب أمل أخرى أمام الإنسان. وإن الفن الأفريقي يقترح طبيعة إنسانية معاشة وتمثيلها فناً في طبيعة إنسانية جائزة للإنسان. إنها نفحة روحية - حثيئة، قدرة جبارة للإنسان، وما يزال (الأفريقي) يحتفظ بها بصورة شبه كاملة، لم تفسد، وعلى الأقل على نحو لم تفسده الحضارة الغربية في المراكز الحضرية الأفريقية. أي يوجه الإجمال، في مدن الساحل الكبير.

إن ثقافة الروح قادت الإنسان الهندي إلى تصور العالم على أنه وهم كبير يخفي عنه واقع الجوهر، أو النفس، أو روح الأشياء والكائنات. وإن الدرس الذي قدمته الهند درس عظيم جداً، ولكن هذا الدرس لم يحظَ بشمول عالمي، ولم يستطع مقاومة ضغط الحضارة الغربية التقنية. إن هذا (الغرب) الصناعي يستسلم لطاقة التقنية المعياء التي تسود وسائل العمل هذه، تسود قدرته - وقد أضحت رهبة. ذلك أن هذه القدرة الرائعة قد تكشفت عن عجزها في تحقيق السعادة بالفعل. وقد كان (نيتشه) يقول: «الرواية تموير العبودية»، أي إنها صير واعتراف بالعجز. ولكن للفلسفة وجهاً انتقادياً يتيح لنا أن نجاوز الفلسفة والعلم باعتبارهما وسيلة تداول الطبيعة وتغييرها. وأن نعمد، حتى في عصرنا، إلى التفكير في مصيرنا الإنساني العالمي، وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار ما تسهم فيه بأن واحد الهند القديمة والغرب الصناعي، وأيضاً أفريقية الكونية. وإن هذه الفلسفة التي وثقت بالعلم وثوقاً أعمى لم تعد تقود إلى التصرف ولا حتى إلى التفكير في الغايات. ومن أسباب البؤس العظيم أن تنصرف الاشتراكية، بدعوى أنها اشتراكية علمية، أي ذات منزع مذهبي علمي ووضعي، تنصرف هي أيضاً عن التفكير في الغايات. إن الثقافة الغربية القائمة على أساس وحيد من العلم والتقنية، قد عكفت على حاجة معينة واحدة من حاجات الإنسان. وقد بدا أن كل شيء يمضي على أحسن وجه في الغرب عند ظهور البخار والكهرباء، ولكن هذه الحركة العلمية والتقنية قد تسارعت إبان جريانها وأخذت صورة غلب جنوني واختزلت المادة وحررت فيها طاقات خامة لا تزال تمضي في فرض نفسها على الإنسان، لا على الإنسان الغربي وحده، بل، وفي عالم أصبح عالمياً يسوده الغرب،

على جملة الكرة الأرضية، والمصيبة هي أن الاحتجاج نفسه مصاب بداء مثل هذا الفكر: إن ابن البرجوازي في (الغرب) هو الذي يحتج بأكثر مما يفعل ابن القروي المعوز أو ابن العامل. وكذلك الأمر في أفريقية، فإن المفكر، ذاك الذي يعيش من المنظومة، والذي حاول أن يتكامل في دارة غريبة، هو الذي يحتج، وهذا الوضع يفسد نضالاً كان من الممكن أن يجري باسم قيم (أفريقية) الأصلية. ومن الجلي أن (الغرب) الصناعي يجر الإنسان خلفه في سقوطه اليوم. والمثل النمطي بالدرجة الأولى هو مثل إحقاق فرنسة ثم إحقاق الولايات المتحدة أمام شعب (فيتنام) الفقير السبيء التسليح. وقد برهنت الوقائع على أن إرادة التضحية قادرة على التفوق على قوة القنابل التي تلقيها طائرات عملاقة وعلى التغلب على أقوى الجيوش سلاحاً في العالم. لقد نالت الهند، أول من نال، تقدماً روحياً إنسانياً في شجرة الحياة. ولكن هذا التقدم ساقها إلى درب مسلود حقاً في مجال الفكر، وكذلك فإن (الغرب) الصناعي اليوم يتوغل دون رجعة في درب تقني مسلود، وأن (الغرب) الآخر، غرب الاشتراكية السوفياتية، وقد أخذ لسوء الحظ يتنافس الأول، وكلاهما يشرك بلغة واحدة، هي لغة المذهبية العلمية. إن للإنسانية الرأسمالية والديكتاتورية السوفياتية هما وجهان لمذاهب واحدة.

إن الهند القديمة والغرب الصناعي يمثلان مجاحين حققهما الإنسان في درين مختلفين، ولكنهما إنجازان جزئيان للإنسان، أحدهما في طريق روحية حصر، والآخر في منهجية تقنية وعلمية هي اليوم كارثية. ولا يزال في وسع أفريقية السوداء أن تقدم إسهاماً حاسماً في بقاء الإنسان فوق كوكبنا. والأمر ليس أمر رجوع القهقهري، بل أمر أمل. وإن المحرك الجليلد للإنسان الشامل قد يجثم، وعلى الأقل بصورة كامنة، في العالم الكوني للثقافة الأفريقية، ولحكمة أفريقية. وفي مكتنتنا تصور معونة لا تكون وحيدة الإتجاه حيث يستطيع الشرق أن يسهم في تقديم معنى عن الإنسان، وعن جملة البشر، وهو المعنى الذي يفتقر إليه (الغرب) اليوم لفتقاراً رهيباً. وقد تجلى هذا الإسهام الأفريقي على نحو جزئي عبر الفن الأسود الذي استمر باقياً في كل مكان من الأمريكتين بالموسيقى، وأيضاً في (الغرب) بالموسيقى الأفريقية وبالنحت الأفريقي. وقد غدا الإله في الرأسمالية هو المال، المعجل الذهبي، وغدت المادية الجدلية في الاشتراكية نوعاً من دين ذي عقيدة مقدسة، وصار

الحزب بديلاً عن الله في نوع من لاهوت علماني. وهو أسوأ أنواع اللاهوت. وإن الأمر ليس بأمر الرجوع إلى ما لا أعرف من أنواع ما قد يظن أنه أفريقية السمردية. ولكن في وسع الحكمة الأفريقية، وفي شكل لن يظل أسطورياً، وبالامتناع عن أية ثنائية، في وسعها، بأن واحد، أن تمتح حياة من فكر الهند القديمة ومن تقنية (الغرب) الصناعي، أي أخيراً أن تولف بين جميع طاقات الفكر والمادة. وفي ذلك وعد الإنسان الشامل. وتلكم هي نظرية (بوهاما).

II - «الجماعية» الأفريقية

وفي الطرف الآخر من القارة، الطرف الشرقي، ولد النموذج مجتمع جديد من محاولة تركيب مماثلة تُرجمت إلى ممارسة سياسية: اشتراكية «الجماعية» الجمعية في (تنزانية). وقد حدثت في (تنزانية) تجربة اجتماعية وإنسانية تتوخى منح المجتمع والإنسان وجهاً جديداً بابتكار اشتراكية أفريقية نوعية.

يقول الرئيس (يوليوس نيري): لقد ولدت الاشتراكية الأوروبية من ثورة زراعية تعارض فيها مالكو الأرض مع غير مالكيها، ومن ثورة صناعية تعارض فيها الرأسماليون والبروليتاريون. وإن الحركة الاشتراكية الأوروبية الناشئة عن هذه المنازعات «لا تستطيع أن تفكر في الاشتراكية دون أمها: الرأسمالية».

بيد أن ملكية الأرض ملكية مشتركة هي تقليد متبع في (تنزانية). والأجنبي هو الذي جلب معه تصوراً آخر: الملكية الفردية للأرض، وفكرة أن الأرض سلعة يمكن شراؤها وبيعها في السوق. وعلى هذا فإن لقاح الاشتراكية يمكن أن يتم، ويجب أن يجري، في الجماعة الأفريقية في (تنزانية)⁽¹⁾.

(1) من الجدير بالملاحظة أن (فيرا زاسوليتش) قد طرحت هذه المشكلة على (كارل ماركس). ألم تتج تقاليد روسية في الملكية الجماعية («المر» الانتقال مباشرة إلى الاشتراكية بالقفز فوق مرحلة الرأسمالية؟ وقد أجاب (ماركس) عن هذا السؤال: «أجل، هذا ممكن». انظر رسالة (ماركس) إلى (فيرا زاسوليتش) بتاريخ 8 آذار/مارس، (1881) (نشر لا بليد ج2 ص 1558).

إن درب الاشتراكية بالضرورة درب يختلف باختلاف رسمه في بلد متقدم صناعياً، أو في بلد إقطاعي أو في بلد ملكية مشتركة للأرض.

إن المجتمع الأفريقي لم يعرف الإقطاع، ولا الرأسمالية، قبل مجيء الأوروبيين. وقد جلب الاستعمار معه، وفرض، في أفريقية، التقسيم الطبقي ونشأة الطبقة الكادحة، وذلك بدمج أفريقية في سوق الرأسمالية العالمية. ولم تقتصر النتيجة على تبعية الغرب، بل خلقت اقتصاداً مشوهاً لا يخضع لمطالب الشعوب الأفريقية، بل لنمو الغربيين نمواً همةاً.

يقول (يوليوس نيريري): «إن النمو ينبغي أن يختذي من جذورنا الخاصة، لا بالتقليح بما هو غريب عنا (...) وأن الاشتراكية لا يمكن أن يتم بناؤها، ويتحقق ازدهار كل فرد، وازدهار الجميع، إلا بالإنطلاق من قبول صفتنا الأفريقية قبولاً تاماً واليقين بأن في غابرتنا أشياء كثيرة تنفع مستقبلنا». وهذا ما يسمى: النمو الاشتراكي عن طريق الاستقلال الذاتي.

إن المشكلة الرئيسية هي: ألا ينطوي التوسع الاقتصادي على ازدياد فرص الاستغلال؟ فإذا أردنا الحيلولة دون ذلك وجب على التنمية أن تكون نابعة من الذات، عضوية، وليست نتاج استيراد تصدعات الطبقة الأوروبية. إن الجماعة التقليدية الأفريقية، أي الأسرة الموسعة، كانت تعيش بحسب مبادئ «الجماعية» وبهذه الكلمة التي تدل في اللغة السواحلية على معنى: روح الجماعة، يعرف (يوليوس نيريري) الاشتراكية ويدل عليها. وقد مضى إعلان (اروشا) بتاريخ الخامس من شباط/فبراير 1967، وهو وثيقة حقيقية لبناء الاشتراكية في (تنزانية) على مبادئ إجماع «الجماعية» الأفريقية التقليدية. وهذه المبادئ ثلاثة:

١ - أولاً، الاحترام المتبادل. على خلاف الفردية الأوروبية. يجب أن يعي كل امرئ أنه جزء من الآخر (النمو المتبادل). إن أعضاء الجماعة يحيون معاً، ويعملون معاً، بوحدات صغيرة ذات استقلال ذاتي، من أجل الدفاع عن أنفسهم من

غائلات الزمن والمرض وخطر البهائم المتوحشة ودائرة الحياة والموت. إن أعضاء الجماعة يعتبرون أنفسهم كلاً. وهذا يقتضي أن يسهم كل امرئ بالملكية الجماعية وأن يشارك في القرارات السياسية.

2 - نظام التملك: إن جميع الخيرات الحيوية ملكية مشتركة، وإن محصول الجهود المبذولة كانت توزع توزيعاً غير متساوٍ، ولكن بحسب عرف يقره الجميع إذ لا يمكن أن يبقى إنسان جائعاً إذا كان الآخر متخماً؛ أن أحداً لا يمكن أن ينجح من بؤسه أمام غنى الآخر، ولا يمكن أن ينجح إنسان من ثروته أمام بؤس الآخر.

3 - وأخيراً، العمل وهو واجب على الجميع.

ويرى (يوليوس نيريري) أن الاشتراكية هي، في مرحلة جديدة من مراحل النمو الاجتماعي تحريك هذه المبادئ الأساسية في «الجماعية». ذلك أن الاشتراكية ليست بنية اجتماعية وحسب، بل إنها موقف فكري حيال الشخص الآخر، عقلية، إيمان ببطراز من الحياة.

وليس الأمر أمر تمجيد «الجماعية» التقليدية وإضفاء صورة انتشائية عليها. بل كانت تشتمل على عيوب خطيرة أهمها:

أ - قبولها عدم مساواة خطيرة: عدم مساواة النساء اللواتي كن يشغلن منزلة أدنى في المجتمع.

ب - لئن كان فيها نوع من المساواة، فإنها مساواة في الفقر وفي مستوى منخفض من التقنية والتنظيم.

إن الاشتراكية في نظر (نيريري) ستكون تحقيق المبادئ الرئيسية الثلاثية «للجماعية» ولكن بتمثيل تقنيات الإنتاج الحديثة وكذلك تنظيم تعاونيات الإنتاج، والتوزيع، حتى يكون العمل أنجح، ويحال دون فرص الاستغلال. وفوق ذلك، لا بد من تأمين حقوق واحدة للجميع، ولا سيما للنساء، بعد أن كن محرومات من هذه الحقوق بصورة تقليدية.

إن السمة الأساسية المشتركة بين الاشتراكية الراهنة في (تنزانية) وبين «الجماعية» التقليدية ينبغي أن تمثل في أن من الواجب عدم اضطراب إنسان إلى أن يبلغ حال اليأس بالرغم من عمله، وإلى أن من الواجب عدم حصوله على ثروة شخصية: ولا بد من أن تكون ثروة كل إنسان بما يتعذر توافره بنتيجة مكروه وخداعه، بل إن تنبئ ثروة الجماعة التي ينتمي إليها. وهذا هو مبدأ الاشتراكية ذاتها.

ومن المستعذر أن يتحقق مثل هذا التصور للتنمية دون «معمونة خارجية»، ومنح، وقروض، أو توظيف رساميل خاصة. والخطأ الأساسي إنما يرجع إلى الاعتقاد بأن التنمية تبدأ بالتصنيع مهم كلف الأمر. أجل، إن طائفة كبرى من الذين يوظفون رساميل خاصة من أميركة وأوروبا متأهبون دون أدنى ريب لسملاء (تنزانية) بالمصانع. وأن لوج هذا الدرب يعني قبول الموضوعة الآتية: لا يمكن بناء الاشتراكية دون بناء الرأسمالية أولاً.

وقد اقترفت أخطاء في هذا المنحى. وقد قادت غواية (الفرب) إلى الإلحاح على المال وعلى التصنيع وعلى التركيز على التوسع الحضري وحده. وإن الفائدة من نظام القروض وتوظيف الرساميل الخاصة في هذه «التنمية» تعود على المدن، ولكن الفلاحين هم الذين يدفعون الثمن: لقد شيدت مشافٍ كبيرة في المدن، وبنيت طرق لمالكي السيارات، وأقيمت فنادق ومؤسسات كهربائية، وكل ذلك دفع ثمنه بمحاصيل زراعية أنتجها فلاحون لا يقيدون من هذه الإنجازات، أو لا يقيدون منها إلا بنسبة جد ضئيلة. ذلك أن أقل من 4٪ من السكان في (تنزانية) يعيشون في المدن. ولا يوجد سوى (340000) من الأجراء من أصل خمسة ملايين نسمة من السكان، وستبقى (تنزانية) إلى فترة طويلة قادمة بلداً زارعيًا. ولذا يجب البدء بخلق حياة أفضل في القرية. ويرى (فيريري) أن الطريق الوحيدة للتنمية هي طريق الملكية التي تمنح للتنمية الإنتاج الزراعي والتعاونية الزراعية وتحسين شروط حياة العاملين الزراعيين وعملهم.

وعلى هذا فإن المنظومة التي يتصورها (نيريري) ترفض السبيل الغربي الذي اعتنقه السوفييات، مبدأ التصنيع مهما كلف الأمر، وعنده أن الصناعة ينبغي أن تحوّل بالدرجة الأولى المحاصيل الزراعية، وهذا ما يتيح تنمية متوازنة. فالسبيل ليس هو الذي يحرك التنمية، بل عمل الإنسان في بلد يدل الاستقلال فيه على اعتماد الممرء على نفسه. والمسألة هي زيادة الإنتاج الزراعي. والهدف الأساسي للصناعة هو إنتاج ذاتي لما كانت البلاد مضطرة إلى استيراده. ولهذا الغرض بنيت قرى «جماعية»، وهي مراكز زراعية ذات إدارة لامركزية. وهي تعمل في مرحلة جديدة من نمو التقنيات وتزداد تعقداً بازدياد المطالب الجديدة الناتجة عن ذلك، وبحسب نموذج الجماعة الأفريقية التقليدية.

وقد حفر القرويون سلفاً بأنفسهم، وبمعرفة الجماعة التزانية، الآبار، وشقوا آنية الري، وعمرّوا سدوداً صغيرة، وبنوا مدارس ومستوصفات، ومهدوا الطرق. وكل ذلك دون انتظار مدد المال من (دولة) عطوف رؤوف.

ذاكم هو سبيل التنمية المستقلة ذاتياً، التنمية النابعة من الذات، من شعب يعتمد بالدرجة الأولى على قواه الخاصة ليبني مستقبله ويبنى الاشتراكية. وفي وسع التربية أن تنهض بدور كبير في هذه التنمية، شريطة، هنا أيضاً، أن تنطلق من المنطلق ذاته. لقد كان الطفل في أفريقية فيما يسبق عصر الاستعمار يتعلم عن كبار وفي الحياة بالعمل. ثم جاء المستعمر وطبق في القطر مؤسسة مدرسية تقلّد النمط الغربي، ووجب على الاختصاصيين المكلفين بنقل المعرفة تكيف الشباب مع المجتمع القائم: المجتمع الاستعماري. وذلك بحسب مبادئ فردية تجعل التربية توجه شطر كسب الأجور الأعلى. إن التربية الاستعمارية كانت تستهدف تلبية حاجات المستعمر: تشكيل فئة المستخدمين التابعين، والعمل على الدعوة الدينية، لضمان طاعة المستعمر طاعة خنوع. وهذا يعني أن الجهد المبذول جهد هادف يتروعى الاستعاضة عن الحكمة الأفريقية بمعرفة مجتمع آخر ودراية خلقها حاجات مجتمع آخر.

لقد استوحى نظام التربية في (تنزانية) منذ الاستقلال من أهداف ثلاثة:

- 1 - القضاء على كل تمييز عنصري.
- 2 - تنمية التربية (20٪ من الموازنة الحالية خاصة بالتربية).
- 3 - جعل هذه التربية ذات مضمون جديد مرتبط بنمو التاريخ الأفريقي ارتباطاً عضوياً (بعد أن كان يتبع الأنساب ومعارك الحكام الإنكليز).

وإن المشكلة الأساسية في مسعى خلق أشكال جديدة من التربية هي: ما هو المجتمع الذي نريد تحقيقه؟ مجتمع اشتراكي يستند إلى ثلاثة مبادئ: احترام كرامة كل فرد؛ اقتسام الثروات التي تنتجها جهود الشعب ذاته. عمل كل إنسان شريطة ألا ينجم عنه استغلال امرئ غيره.

وهذا يعني إذن تشجيع الروح التعاونية، الجماعية، بدل التسابق نحو الازدهار الفردي. ويعني يمثل العلم الحديث، والتقنية الحديثة، حتى يتكيف مع حاجات البلد. ويعني خلق أناس يفكرون بأنفسهم بدل خلق آلات بشرية تطيع توجيهات الحزب. وليس ثمة من كتاب مقلد في السياسة، ولا من «علم» سياسي متعالٍ على تجربة كل امرئ من أولئك الذين يبنون الحياة بعملهم اليومي. وعلى هذا، لا بد من تغيير المناهج التعليمية، تغيير بنى المدرسة.

إن الخطأ الأساسي الموروث عن الاستعمار هو اعتبار التعليم الابتدائي أعداداً للتعليم الثانوي. وهذا يعكس بنية معينة عن الصف وينقلها نقلاً، لأن الـ (13)٪ الذين ينتقلون إلى التعليم الثانوي يحسبون أنهم يستحقون بصورة آلية أجوراً أعلى ومناصب قيادية. وهذا النقد الطبقي يزداد خطراً كلما كانت المدرسة، ولا سيما الثانوية، مفصولة عن حياة الشعب الحقيقية، وعلى نحو أن من يمرون فيها لن يرضوا بالرجوع للعمل في الريف بوصفهم فلاحين. وأخيراً، فإن من الخطأ الظن أن كل معرفة تنال بتوسط الكتب والمدرسين، ولا تنال عن طريق الحياة وممارسة العمل. ولذا ينبغي على المدارس ذاتها أن تصبح جماعات تستند إلى المبدأ الآتي: الاعتماد على الذات. وقد

تكون المدرسة مزرعة تضم تلاميذ فلاحين ومعلمين فلاحين. والمزرعة تولف جزءاً لا يتجزأ من المدرسة على نحو أن رفاه التلاميذ يتبع مردود المزرعة التي أخذوا على أنفسهم مسؤولية إدارتها. وعلى هذا النحو يتصل التعليم بالحياة العملية مباشرة. وإذا ذاك نجد علم الحياة، مثلاً، يرمخ في ممارسة اصطفاء البنور أو تربية الحيوانات، والكيمياء في دراسة الأسمدة.

ولا تبقى التنشئة المدنية والسياسية عندئذٍ موضوع وعظ ولا «علماء» مجرداً: وعندما يتعلم الميرء ربط الرفاه بالعمل، وتزرع في المدرسة فكرة التخطيط إنطلاقاً من الضرورة، الضرورة التي يشعر بها الإنسان مباشرة، ضرورة التعاون مع الآخرين، أي مع وحدات العمل غير المدرسي.

ليست المسألة مسألة امتحانات تنسج على منوال وأتمودج دوليين لا صلة لهما بحاجات البلد. ولن يصار إلى الحكم على كل تلميذ بالإضافة إلى امتحانات مقياسية بل تبع أهمية إسهامه في خدمة الجماعة.

إن تصور الاشتراكية التي توحى بهذا التحويل الاقتصادي وتحويل العلاقات الاجتماعية والعلاقات التربوية ليست اشتراكية «لاهووية» كما يقول (بوليوس نيريري)، وهي تحكم على قيمة فكرة أو قرار بحسب اتفاقها أو عدم اتفاقها مع «الكتاب». لأن الكتب إنما كتبها بشر ويفسرهما بشر، وذلك دائماً في شروط خاصة. وأن الفكرة القائلة بوجود اشتراكية «محضة» نعرف سلفاً وصفتها «العلمية» هي فكرة سدى. فالأفكار والطرائق لا يمكن الحكم عليها إلا بحسب الزمان والمكان التي ظهرت فيهما.

يقول (نيريري): «إذا كانت عبارة الاشتراكية العلمية ذات معنى فإنها تدل على أن الأهداف اشتراكية وإننا نطبق لتحقيقها طرائق علمية». ويقول آخر، الاشتراكية، من حيث غاياتها، هي اختيار وإيمان، وهي علمية في وسائلها. وهذا التمييز وحده يتيح لنا عدم اعتبار الاشتراكية عقيدة تقدم عقائدها، باسم «الاشتراكية العلمية»، على أنها «علم» مصحوب بتزمت لاهوتي. إن فكرة مساواة البشر قاطبة

أمام الله، وهي خاصة بجميع الديانات الإبراهيمية (اليهودية، والمسيحية، والإسلام)، وبضروب حكمه (الشرق)، هي كذلك مبدأ الاشتراكية، وهذه الفكرة هي الفكرة الضرورية وحدها، مهما يكن أساسها دينياً أو غير ديني، التي يمكننا تقديمها. إن الديمقراطية والاشتراكية إيمان، إيمان بالإنسان، بكل إنسان. ومن لا يتحلى بهذا الإيمان فإنه عدو الديمقراطية وعدو الاشتراكية. ويرد (نيريري) قائلاً بصدد طرائق التحقيق: «علينا أن نتعلم من الجماعات الشعبية في (الصين)، ومن نظام تربية الكبار في (كوبا) ومن (كورية الشمالية) إلخ. ولكن أيضاً من التنظيم التعاوني في (الدانمرك) وفي (السويد)».

وإنطلاقاً من هذا الاختيار الأساسي، من هذا الإيمان بقدرة الإنسان، كل إنسان، على أن يصبح مبدعاً، تطلب الاشتراكية بشكل من أشكال التنظيم الاجتماعي يجعل من العسر جداً، إن لم نقل من المحال، متابعة أهداف فردية على حساب الآخرين. إن شكلاً من أشكال التنظيم الاجتماعي الذي يتعذر فيه استخدام النفوذ الفردي لاستغلال البشر الآخرين، سواء حدث هذا الاستغلال بالقوة الصرفة (مجموعات الرق ومجموعات الإقطاع)، أو حدثت بالملكية الفردية التي تتيح لمالك وسائل الإنتاج حرمان العامل من ملكية وسائل عيشه. وعندئذ يضطر هذا العامل إلى خدمة مصالح الآخر، مهما كانت حاجاته الشخصية ورغباته الخاصة.

والأمر في صدد الديمقراطية هو الأمر عينه بالنسبة إلى الاشتراكية: لقد ابتكرت أفريقية أشكالاً نوعية. فبينما كانت الديمقراطية اليونانية ميزة أوليفارشية يتمتع بها أسياد العبيد، وبينما كان (إعلان الاستقلال الأمريكي) ثم (إعلان حقوق الإنسان) في الثورة الفرنسية، ينسجمان غاية الانسجام مع وجود الرق، بل ولا يتحدثان عنه. وبينما تقدمت (انكلترة) بناتها على أنها نموذج «الديمقراطية الغريبة» مع سيطرتها في الوقت ذاته على إمبراطورية استعمارية مستتلة؛ فإن الديمقراطية الأفريقية، ديمقراطية «كلام» حيث تستمر المناقشة إلى أن تتفق آراء الجميع، وهي لم تنجب، قبل وصول الأوروبيين، رقاً ولا إقطاعاً ولا رأسمالية، ولا ينبغي عليها أن تكون نسخة عما

يسميه (يوليوس نيريري) «الديمقراطية من طراز (ويستمنستر)... وقد جلبها إلى أفريقية قرآء (ستورث مل)».

وكذلك أيضاً حال المبدأ: إن الاعتماد على النفس لم يكن يعني عزلة اقتصادية عن باقي العالم، بل صلات قائمة بحسب حاجات الشعب وليس بحسب حاجات المصالح الأجنبية، وأن هذا الوعي الحاد بالتنوعية الأفريقية فيما يتصل بالديمقراطية وبالاشرائية لا ينطوي على رفض تجربة الآخرين، بل على إرادة بناء المستقبل انطلاقاً من دروس أن الأفريقي لا «ينمو» حين يصبح «أوروبياً ذا جلد أسود». ولكن عليه أن يتعلم من جميع الثقافات، وجميع الشعوب. يقول (نيريري): «سننهض بتركيب جديد، بطراز حياة ستمتج على قدر سواء من مانهل أوروبا وأفريقية، والإسلام والمسيحية والشيوعية والفردية».

و«الجماعية» ذاتها ليست عوداً إلى الماضي بل على العكس إنها تزعزع في حوار المحاضرات، ولكن مع رسوخ جذورها في الثقافة الأفريقية، فتكثر بدءاً من جذورها الخاصة، وتبني المستقبل بحسب مشروع خاص بالأفريقيين، وبهذا الاعتبار لا بد من زيادة ثروة المجتمع لإتاحة الفرصة أمام نمو كل إنسان. ولكن ثمة وهماً مستورداً من (الغرب)، وهو الاعتقاد بأن المضي في زيادة كمية السلع المنتجة والمستهلكة دون أي قيد هو معيار الحكم على مجتمعات. فليس من الصواب «خلق سوق» بخلق حاجة أية حاجة، ولو كانت حاجة مصطنعة، وبدعاوة تستهدف جعل الناس بالسين إذا لم يقدرُوا على امتلاك الموضوع أو الإنتاج الذي ظهر آخر ما ظهر في السوق.

إن معايير التنمية السليمة هي معايير الاشتراكية. فالاشتراكية وليدة فكرة كلية. فإذا لم تقتصر على تعريفها باعتبار وسائلها بل باعتبار غاياتها وجدنا (نيريري) يستخلص معانيها المميزة التالية:

1 - إن الإنسان هو هدف كل فاعلية اجتماعية. الإنسان، أي كل إنسان. وهذا ما ينفي كل تمييز بالعرق أو بالطبقة أو بالجنس.

2- إن الديمقراطية ليست بالضرورة نظام أحزاب (إن تعدد الأحزاب هو مجرد إشارة إلى وجود خلافات في المجتمع) ولا برلماناً (وفيه يوكل أمر السلطة والمسؤولية إلى فريق بعد الاغتيال عنهما).

إن الانتعابات ليست بدء الديمقراطية ولا نهايتها. وليس من أدنى ريب في أن من الواجب أن يعين الشعب بذاته أولئك المكلفين بمساعدة «الجماعيات» المستقلة ذاتياً بتخطيط موارده وتوزيع ثرواته وتنسيق تعاونياته معها، ولكن من الواجب أيضاً أن تكون لهذا الشعب حرية مراقبتها مراقبة ناجعة، والقدرة على هذه المراقبة.

3 - وفي مجتمع مؤلف من عمال (وهذا لا يعني بالضرورة من أجراء)، إن كفالة إمكان الرقابة هي الملكية العامة التي قد تبدو في أشكال شتى، ولكن لها دوماً هدفاً واحداً: منع الفرد، أو الفئة، من القدرة على السيطرة على المجتمع بالاستيلاء على وسائل تنمية رفاه المجتمع.

وعلى هذا النحو تتأزر الديمقراطية والاشتراكية. ذلك أن الفرد الجائع لن تكفيه مشاركته في الاقتراع إلا أسوأ كفاية. وأن الفرد لن يوافق على أن يلقي معاملة العبد حتى ولو نال تغذية جيدة.

ومن هذا المنطلق يجري النظر إلى مشكلة الثورة بالعنف أو باللاعنف. إن الثورة الدامية تجعل من الأيسر إدخال مؤسسات اشتراكية، ولكنها تجعل من الأعسر نمو سلوك اشتراكي. وهذا «الاقتراب» التاريخي المائل في الثورة الدامية، بالرغم من ضرورته في بعض الأحيان، يقود إلى العمل «بالارتكاس على»... ويقدم السلطة إلى حفنة من الأفراد. ولكن من الحق أيضاً أن ثمة احتمالاً في طريق اللاعننف لاستمرار رواهب من النظام القديم.

إن الإجابة والاختيار يتعلقان بدرجة نمو الوعي الاشتراكي والسلوك الاشتراكي لشعب من الشعوب مطلقاً يتبعان في الوقت ذاته طبيعة تناقضات المجتمع. وقد تساعد المؤسسات على تنمية وعي اشتراكي ولكنها لا تستطيع وحدها أن تخلق هذا

الوعي. المؤسسات شرط ضروري ولكنه غير كاف. ولا سبيل إلى «الانقضاء» في ظهور هذه الأنواع من السلوك الجديد، الاشتراكي. وليس ثمة من أجل نضجها من اعتبار قبل أو بعد في الثورة.

ذاكم هو الإسهام الخاص بـ (تنزانية) في الفكر الاشتراكي في أفريقية وفي العالم. إنه ولد في شعب من أفقر شعوب الدنيا، وبين أناس استرقهم الاستعمار، وقد وهبه منظور هذا البناء الإعتزاز والأمل وهما محركا كل ابداع.

لقد بحث (يوليوس نويري) بالرسالة التالية ساعة التحرير في الثاني والعشرين من تشرين الأول/أكتوبر سنة 1959:

«إن شعب تنجانيقا سيوقد شعلة ويزرعها في قمة (كلمنحارو). وسيشع نورها فوق الحدود، ويحمل الأمل حيثما كان اليأس، والحب حيثما كان الحقد، والكرامة حيثما كان الاذلال... ليثق شعب بريطانيا وسائر الشعوب إننا لسنا عدواً، بل شعاع أمل. وليس في وسعنا، نحن، إطلاق صواريخ إلى القمر، بل في وسعنا أن نرسل صواريخ محبة وأمل إلى جميع البشر، إخواننا، أينما كانوا».

III - ميثاق الجزائر

إن ما سبق ليس سوى مثل على إسهام أفريقية في التفكير الذي يتناول مشروعاً جديداً عن المجتمع اشتراكية ذات وجه إنساني. وثمة أمثلة أخرى من النوع ذاته في العالم الإسلامي. وأن ميثاق الجزائر يؤلف تاريخاً رئيسياً. ففي نيسان/إبريل من عام (1964) أعلن أحد التصريحات الأولى التي أدلت بها (جبهة التحرير الوطني الجزائرية) اتسام البلاد بالسمة العربية الإسلامية، وكان يتحرى طريقاً إسلامية نحو الاشتراكية.

وقد أعلن ميثاق الجزائر سلفاً منذ 1964 على ما يلي: «يترب على الثورة الجزائرية أن تعيد إلى الإسلام وجهه الحقيقي، وجهه التقدمي».

ويوضح الميثاق القومي الذي وافق عليه الشعب الجزائري بالاستفتاء عام 1976 ما يلي: «إن ما تحتاج إليه شعوب العالم الثالث، أكثر ما تحتاج، هو فكر ثوري يعيدها إلى ذواتها ويدفعها نحو مزيد من الوعي ومن الابداع، فكر يزيل الانغلاق، لا فكر يستعيز عن انغلاق آخر».

ويبرز الميثاق دور الإسلام في مقاومة الاستعمار فيقول: «من الجلي أن الإسلام يمثل حصناً من أمتع الحصون ضد جميع محاولات سلخ الشخصية. وقد وجد الشعب الجزائري في الإسلام المناضل، الصلب، الذي تحركه روح العدالة والمساواة، وجد ملجأ في أحلك ساعات السيطرة الاستعمارية، ومنه متع هذه الطاقة المعنوية، هذه الروحانية التي صانته من اليأس وأتاحت له النصر».

وإن الإسلام والاشتراكية يعيان اليوم إمكان تكاملهما في بناء المستقبل بدلاً من تناقضهما: «إن بناء الاشتراكية يطابق ازدهار القيم الإسلامية»... وبعض ميثاق 1976 قائلاً: «ليس أمام العالم الإسلامي إذا شاء التحدد إلا درب واحد: تجاوز الموقف الإصلاحى والانخراط في طريق الثورة الاجتماعية. فالثورة تتسق والمنظور التاريخي الإسلامى... وعلى الشعوب الإسلامية التي يحتلط مصيرها اليوم بمصير العالم الثالث أن تعي إذن منجزات تراثها الثقافى والروحى وتعيد تمثلها في ضوء قيم الحياة المعاصرة والتغيرات الطارئة فيها».

«وهذا يعني أن كل مشروع يهدف اليوم إلى إعادة بناء الفكر الإسلامى أن يحيل بالضرورة إلى مشروع أوسع منه كثيراً حتى يحظى بالثقة: أعني إعادة صهر المجتمع صهراً تاماً».

وقد اقتضت هنا على الإلماع إلى إتجاه جزائر اليوم لأن أعرق تجارب حياتي، وأجملها، مرتبطة أوثق الارتباط بهذا البلد وبأهله الذين تشدني إليهم أواصر الأخوة بوجه خاص. ولكن من الممكن إيراد أمثلة توضح المبدأ ذاته من بلاد إسلامية أخرى، من (ليبيا) إلى (العراق).

وقد عزا (جان-فرنسوا-ريفيل) في «غواية التسلط» إلى أنني قلت في محاضرة ألقيتها في الجزائر: «إننا سنعطي نحو الاشتراكي وفي يدنا الأولى القرآن، وفي الأخرى «رأسمال» (كارل ماركس). فضلاً عن أن هذه الصورة تقدم صورة مهجوم ضحل الوظيفة، فإن الفكرة ذاتها سقيمة»⁽¹⁾.

إن عدم اتصاف المرء بأنه مسلم لا يحول بينه وبين أن يفكر وأن يقول بأن في وسع المسلم أن يمضي نحو الاشتراكية على غير الدروب الغربية. وفي مكة (عربي) ألا يقتصر على الرجوع حصراً إلى مصادر الفلسفة الألمانية وإلى الاشتراكية الفرنسية وإلى الاقتصاد السياسي الانكليزي، وهي المصادر الغربية الثلاثة للماركسية.

هناك ثقافة إسلامية لا تقتصر على المذهب العقلي (لابن رشد) وحسب، بل تضم أيضاً الفلسفات الكبرى التي تربط الفكر بالعمل ربطاً محكماً. إنها سبل حياة. وإنني أقصد بوجه خاص الإسماع إلى «الفلسفة النبوية» لدى (السهورودي) أو إلى تصوف (الغزالي). وقد تحدثت فيما مضى في مكان آخر عن آراء (ابن خلدون) في حق علم الاجتماع والاقتصاد.

إن الزكاة، وهي ضريبة تتيح إعادة توزيع الثروات، وتولف شكلاً إسلامياً نوعياً للاقتصاد. بل إننا نجد في الإسلام اشتراكية طوبائية لدى (قراطة) القرن الميلادي التاسع. وهذا كله لا يمنع المسلم من أن يطلع على تيارات الفكر الغربي. وبالمقابل، فإن علينا أن ندرس (ابن خلدون) و(السهورودي) و(الغزالي)، ولا ندرسهم من أجل إنكار الفكر الغربي أو رفضه، بل من أجل إسباغ حلة النسبية عليه، ووضعه موضعه الصحيح، كل موضعه، باعتباره مقوماً بين عناصر مقومة أخرى للثقافة كلية حقاً.

(1) انظر بهذا الصدد المقال الذي يحتوي على نص المحاضرة التي يشر إليها (ج-ف ريفيل) والتي لم يأت فيها حتماً القول الذي ينسب إليّ: روجه غارودي: «السمات النوعية للاختيار الاشتراكي في الجزائر» وذلك ضمن: الاقتصاد والسياسة. شهر أيار/مايو 1965.

IV - «ساتياغراها» غاندي

لقد أسهم (المهاثما غاندي) في النصف الأول من القرن العشرين ببعده جديد في السياسة. ومن المعلوم أن السياسة في (الغرب)، منذ عصر النهضة، ومنذ (مكيافيلي)، قد فازت باستقلالها الذاتي بالتححرر من أسر نظريات الحكم الديني القديمة التي كانت تزعم استنباط نظام المجتمعات من حقائق مطلقة، ومن الأوامر المنزل. وهذا التحرر يمثل مرحلة مهمة جداً في الاستقلال الذاتي الإنساني، وفي إبداع الإنسان ذاته إبداعاً موصولاً. ولكن إنطلاق الفردية والنزعة العقلية الوحيدة الجانب من عقائدهما، وهما تميزان تلك «النهضة»، قد أدى، بعد ثلاثة قرون، إلى تصور ذي منزع وضعي مطّرد للسياسة باعتبارها منذئذٍ «تقنية الوصول إلى سدة الحكم وسبيل البقاء فيها». إنها لم تكن مجرد علمنة للسياسة، بل انتزاع سميتها الإنسانية وتحويلها إلى انخلاع يجعلها خارجة وغريبة عن الأفراد الذين تزعم تحريرهم.

لقد انتقلنا، باسم «علم السياسة» الرجوازي، بل باسم الاشتراكية «العلمية» من سياسة دون إله إلى سياسة دون إنسان، مثلما انتقلنا من أبهة «موت الله» الذي نادى به (نيتشه)، إلى الاعلان عن تمجيد الإنسان، إلى «موت الإنسان» في تكنوقراطية تافهة ذات نزعة وضعية مقنعة بقناع البنيوية. وفي نهاية المطاف لم يبق الإنسان، كما قال عضو من «المدرسة»، سوى «دمية تضعها البنيات على خشبة المسرح».

إن الإسهام الأساسي الذي جاء به (غاندي) في السياسة هو اختراع تقنية العمل. إن «ساتياغراها» توخّذ غاية الازدهار الشخصي للفرد مع الحد الأقصى من النجوع السياسي في كفاح تحريري مثل الكفاح الذي أُنجزه في الهند.

وقد كان (غاندي) نفسه مثلاً حياً على الدور الذي يمكن أن ينهض به الفرد في التاريخ، عندما قاد إلى النصر كفاح تحرر أربعمائة مليون من الهنود. وقد أنقذت طريقه في العمل أفضل ما كانت الفردية الغربية تنطوي عليه: انقذ بأن واحد معنى الاستقلال الذاتي، ومعنى مسؤولية الشخص البشري. ولكنه دمج ذلك في منظور أوسع صادر عن التقليد الشرقي للإحساس الجماعي وللعلاقة بين الأشخاص: «إنما الحزبية الفردية

وحدها تستطيع أن تجعل الإنسان قادراً على الإنصراف إلى خدمة المجتمع إنصرافاً كلياً». ودون ذلك يغدو الفرد آلة ويضيع المجتمع.

وبهذا التركيب الفذ أعطى (غاندي) السياسة بُعداً جديداً: إنها لم تبق مجرد تقنية الرئيس التي ينتج عنها انحلال الجماهير. إن السياسة تصبح لديه إيماناً، طريقة حياة في كل فصل من فصول الحياة، وليست دائرة خاصة قد يصح أن نسميها باسم «السياسة». وهذا الطراز من الحياة يفتح فيه الفرد دوماً على الآخرين. وهو يظهر في الممارسة اليومية إن شمة فرحاً أعظم في العطاء، يفوق فرح الربح، وفي الإبداع بأكثر من الأمر. وأن الموت يتطلب من الشجاعة قدرًا أعظم من شجاعة القتل.

ولم يكن (الغرب) عنه بغريب: فقد متع من (تولستوي) معنى الشمول الروحي؛ ومن (تورو) ممارسة العصيان المدني؛ ومن (روسكين) مفهوم الحياة الجمالي. وقد كتب (غاندي) وهو يضرب مثلاً رائعاً عن حوار الحضارات فقال: «إنني لا أؤمن بالوهية (فيدا) المصرية. إنني أؤمن بأن (التوراة) و(القرآن) و(زندافستا) هي من وحي مثل وحي (الفيدا). وهذا ما كان يضفي على سياسة (غاندي) تلك الشروة التي جعلته يقول: لا سياسة دون دين، ولكن دون أن يرجعنا ذلك إلى اعتقادية محاكم التفتيش في الحكومات الدينية القديمة المستندة إلى دعوى الإحاطة بحقيقة شاملة وحيدة والعمل باسمها مثلما يعمل موظف في خدمة المطلق.

لم يعتبر (غاندي) نفسه البتة نبياً ولا رئيساً ملهماً مزوداً برسالة متعالية، إنه أراد أن يكون مجرد موقظ قوى غافية في الإنسان، في كل إنسان، ولدى كل إنسان. «قيل لي أنني كنت رسول الله. إنني لا أملك أي وحي خاص من وحي إرادة الله. ولكنني أعتقد أن في وسعنا جميعاً أن نكون رسل الله إذا ألقنا عن الخوف من الإنسان، وإذا اقتصرنا على طلب حقيقة الله».

ولكن ما كان يدعوه «حقيقة الله» (أو بالاختصار «الحقيقة» تمثلياً للحمسو، لأن الحقيقة عنده هي الله)، لم تكن حقيقة مطلقة. «إنني مثل نبي الإسلام لم أفصل البتة السياسي عن الزمني، ولكنني درست القرآن واليهودية والمسيحية وديانة

زرادشت ووصلت إلى النتيجة القائلة بأن جميع المذاهب صحيحة، وأن كل ديانة ناقصة لأنها توّول الحقيقة بذكائنا الضعيف وقلوبنا الناقصة».

وبدئاً من ذلك، بدءاً من هذه الطريقة في إضفاء الصفة النسبية على الحقيقة من غير الوقوع في شرك النسبية الذهنية، وهي مغالطة، ولا في النسبية الأخلاقية، وهي فرضي، يمكننا أن نفهم العوامل المقومة الأساسية في سياسة (غاندي)، وفي مجموع ممارسته لتقنية العمل: الحقيقة، اللاعنف، والألم الشخصي المقبول قبولاً حراً. كما يمكننا أن نفهم هذه العوامل من حيث تداخلها وارتباطها الصميمي، الحقيقة، مثلاً، تنفي استعمال العنف لأن «الإنسان» كما يقول (غاندي)، لا يستطيع بلوغ حقيقة مطلقة، ومن ثم فإنه غير مؤهل لإيقاع العقاب». وليس أرفع من هذا الدرس في الفلسفة السياسية عندما تدق ساعة التعصب العقائدي وتتصارع الاعتقادات.

وهذا المفهوم عن الحقيقة «المفتوحة» (أي الريية من دعوى القدرة على الإحابة عن كل شيء وتقديم حلول نهائية) يبقى على إمكان التحلي بقسط الحقيقة الذي لمحه الخصم. ولكن هذه الحقيقة إن كانت لا تقدم نفسها على أنها حقيقة مطلقة فإنها لا تتقهقر بسبب ذلك أمام النسبية وأمام الريية المريحة. إن لفظ (ساتيا) في كلمة «ساتياغراها» وهي تلخص جوهر نظريته السياسية. وهذا اللفظ مشتق من (سات) الذي يدل على معنى الوجود. وبهذا الاعتبار لا يوجد سوى الحقيقة. كان يدل على معنى الوجود. وبهذا الاعتبار لا يوجد سوى الحقيقة. كان (غاندي) يقول: بدلاً من قولنا: الله حقيقة». وما البحث عن الحقيقة على نحو نعلم معه أنها دوماً حقيقة جزئية إلا استمرار الاتصال بالواقع.

وقد رأينا أن هذا التصور النظري عن الحقيقة النسبية ينطوي على أمر عملي مطلق: الأمر باللاعنف لأنني ما دمت لا أملك الحقيقة، فلا يكون في إمكاني أن أحتد الحق، وكذلك الأمر بالحب، لأن عليّ في كل لحظة من لحظات المجابهة والصراع أن أبقى متاهباً ومفتوحاً لهذا لاحترام الحقيقة هذه التي تفوتني والتي تستطيع حضويتي أن تجلبها إليّ.

والتركيب الأخير ليس محل توفيقى. إنه يختلف اختلافاً جذرياً عن «الديمقراطية الليبرالية» المزعومة. فهذه الديمقراطية تستند إلى موضوعة النسبية الأخيرة لكل حقيقة، وهي نسبية فردية، وهي تعبر على الصعيد السياسي عن مطالب اقتصاد السوق، ولا تتصور طريقة سياسية أخرى غير حل الخلافات بالمساومة وبالحل التوفيقى⁽¹⁾.

إن من ممارس «ساتياغراها» (وهي تعني «التعلق بالحقيقة») لا ينحدر بمطلبه الرفيع إلى درك الحل التوفيقى أبداً. وهو يتأهب الدائم لقبول قسط الحقيقة الذي يميزه الخصم لا يتنازل البتة عن وضع يمتدحه حقاً. وإن التركيب النهائي لا ينطوي إذن على إبادة رأي الخصم. وهذا التركيب وهو نهاية المجابهة، لا يكف البتة عن أن يكون حواراً، أي مناقشة يقتنع فيها كل امرئ بأن ثمة شيئاً يتعلمه من الآخر. وهذا هو السبيل الملكي للوصول إلى حل النزاع عن طريق الإبداع بدل الهدم. إنه تركيب مبدع بمعنى مزدوج: حل النزاع لا يمكن أن يعرف سلفاً لأن في وسع كل متنازع أن يدمج في كل لحظة قسط الحقيقة الذي يأخذ عن غيره، ولأن من يعمل بحسب طريقة «ساتياغراها» لا يستهدف من ناحية أخرى انتصاراً وحيد الجانب: إنه لا يسعى إلى التغلب على خصم، بل على وضع، وضع نزاع يحول دون إرضاء حاجة إنسانية.

وهذا المطلب الأول للحقيقة التي تتصورها على هذا النحو يتضمن الوجه الثاني للـ «ساتياغراها»: اللاعنّف. لنحتسب، بادئ ذي بدء، اختلاطاً ممكناً: ليس اللاعنّف مفهوماً سلبياً وحسب، ليس غياب اللاعنّف، ليس موقفاً قوامه عدم الإيذاء. إن (غاندي) يؤكد بجملاء: «إذا لم يكن ثمة إلا اختيار بين العنف والجبن، فأنا أنصح بالعنف». ثم يردف بوضوح: «لا يمكننا تعليم اللاعنّف إلى أي إنسان يغشى الألم

(1) إن مفهوم الديمقراطية في نظر (غاندي) قد يقرب سلفاً من نظرية «الكلام» الأفريقية، دون أن يطابقها، وحيث يمثل الفارق في قانون الأكثرية وفي أن النقاش الذي لا ينتهي والقرار لا يتخذ إلا عندما يتفق الجميع. وذلك الأمر هو الذي لا يمكن أن يوجد إلا في مجتمع قبلي لم تمزقه الصراعات الطبقية، وحيث يبقى من الممكن وجود معلحة مشتركة وإجماع. إن «ساتياغراها» (غاندي) على العكس، تولفه طريقة لحل المنازعات.

والموت ولا يقدر على المقاومة. إن الفأرة لا تمارس اللاعنف لأن الحر يلتهمها دوماً. ثم إننا لا نستطيع اعتبارها جبانة لأن من طبعها ألا تسلك إلا على النحو الذي تسلكه. ولكن الإنسان الذي يقابل الخطر بسلوك الفأرة إنسان جبان. وإن قلبه حافل بالعنف وبالحقد وأنه ليقول عدوه إذا استطاع ذلك دون أن يتعرض هو نفسه للخطر. إنه غريب عن اللاعنف».

إن «ساتيا غراها» هي لاعنف الأقوياء. إن اللاعنف («أهيمسا») عمل يستند إلى رفض القتل. «وكما نحتاج إلى تعلم القتل من أجل ممارسة العنف، فإننا كذلك نحتاج إلى معرفة التهور للموت بغية التدريب على اللاعنف».

وهذا لا يعني معونة المسيء على الاستمرار في الإساءة، ولا التسامح بموقف قبول سلبي. إنه إبداع علاقة إنسانية مع الخصم. وقد ازداد اهتمام (غاندي) إبان كفاحه بالوسائل باطراد. إنه لا يرى الاقتصار على الغاية واعتبارها أمراً ناجزاً، ثم توجيه السياسة بعدئذٍ بوسائل غريبة هي وسائل إنابة السلطة والإكفاء بتوكيل يسليخ عن الفرد مسؤولية كل التزام شخصي إذ يقتصر على الثقة ببنيات الآلة السياسية وحدها.

إن ما احترقه (غاندي) وهو يخترع اللاعنف، يرجع إلى علاقة جدلية جديدة بين الوسائل والغاية. ومن الممكن أن نلخص نظرياته الأساسية على النحو الآتي: الوسائل غاية في حال المعاض. وأن الغاية لا تسبق الوسائل، بل إن الوسائل تخلفها.

أجل إن التفكير السياسي الأساسي في (الغرب) قد تركز على مشكلة علاقات الغايات بالوسائل. ولكن الباحثين كانوا لا يحلون هذه المشكلة إلا حلاً ميكانيكياً، باستنتاج الوسائل من الغايات استنتاجاً مجرداً. وعندما تحدد الغايات يصرار إلى تحقيقها بالاستسلام لآلية سياسية لاشخصية مغللة هي آلية الوسائل. وقد كان (غاندي) أول من اكتشف حلاً جدلياً للمشكلة ذاتها: هو حل التضمن المتبادل بين الوسائل والغايات. لقد كانت المشكلة الرئيسية في كفاح (غاندي) لاستقلال الهند من السيطرة الانكليزية هي: كيف يمكن حل مشكلة من المشكلات حلاً بناءً، أي على

نحو لا يستهدف مجرد القضاء على الخصم بطرائق من شأنها أن تفرض على الشعب عبودية جديدة غداة الثورة أو الاستقلال بالطرائق ذاتها التي استعملت سابقاً في اضطهادها، وبالاتعاضة عن المضطهدين الأجانب بمضطهدين محليين؟ (وهذا ما حدث في الواقع في عدد كبير من البلدان التي كانت مستعمرة ونالت استقلالها في الستينات).

وقد استلزم ذلك اليرهان على وجود قوة أعظم من قوة السلاح. وإن عبقرية (غاندي) تمثل بوجه الدقة في ما يلي: من المؤلف في فلسفة (الغرب) السياسية التحدث بلغة الغايات وعدم التفكير عن طريق عملية إرجاعية إلا بوسائل العنف لحسم النزاع بإبادة أحد طرفي التعارض، الأمر الذي كان من الناحية التاريخية منطلق دارة جديدة من العنف والعنف المضاد ولا وجود فيها للإنسان. وقد اقترح (غاندي)، أول من اقترح، مناوئة لا تستعص عن العنف بقبول العنف.

إن اللاعنفي في نظر (غاندي) هو بأن واحد وسيلة وغاية. ذلك أن اللاعنفي ينطوي سلفاً في ذاته على شكل العلاقات الإنسانية التي يتطلع إليها. أولاً لأن اللاعنفي يقتضي أن يشعر كل واحد بأنه مسؤول شخصياً عن مستقبل الجميع، وأن يعمل وفق ذلك. وثانياً لأن منطلقه وجهده لا يستهدفان الفرد الممتنع بل العلاقة بين الأشخاص. إنه تعبير عن القوة، أي عن ممارسة قدرة لأحداث تغير اجتماعي أو فردي. ولكن العنف هو استخدام قوة فيزيائية حصراً هدفها إبادة العدو، أو إلزامه على الأقل بأن يعمل على غير ما يريد، وبخلاف حكمه وحقيقته.

لقد اخترع (غاندي) شكلاً جديداً من العمل السياسي والقسر. إن «ساتياغراها» تبدأ بالإقناع (بل وبإبقاء إمكان الإقناع مفتوحاً خلال جريان العمل كله) ولكنها لا تخل إلى الإقناع: المقاطعة، اللا تعاون، الإضراب، العصيان المدني، رفض دفع الضرائب، كل ذلك، إذا لم نذكر سواه، يؤلف جزءاً من خزانة «أسلحته».

إن كل شكل من أشكال هذا العمل اللاعنفي يسوده الاهتمام بالحفاظ خلال مكافحة الخصم على علاقة تتيح تحول الخصم تحولاً داخلياً. وبهذا الاعتبار، فإن كل شكل من هذه الأشكال العملية يعبر عن شكل جديد من العلاقات الإنسانية التي يتطلع الكفاح إلى خلقها في المجتمع. وعلى هذا النحو يمثل العمل بصورة مسبقة الغاية في الوسائل. ومن شأن تاريخ العالم كله أنه يحقق هذه البديهة بحروبه وثوراته. ذلك أن «الغاية» ليست إحلال سيطرة بدل أخرى، بل إظهار قيم اجتماعية جديدة جذرياً وهي تكفل الاستقلال الذاتي ومسؤولية كل فرد، لكي تتيح له ألا يبقى موضوع التاريخ، بل فاعل التاريخ، وأن يدع إبداعاً تاماً مستقبلاً للجميع.

وهذا هو الانقلاب العظيم في علاقة الوسائل بالغايات. إن الوسائل لا يمكن استنتاجها من الغايات بصورة مجردة. وإن بين الوسائل والغايات علاقات داخلية جدلية تتبادل التأثير الدائب فتتحول في كل لحظة بحيث تصبح الوسائل غاية والغاية وسائل. وقد لخص (شريد هرامي)، أحد تلاميذ (غاندي)، هذه الناحية من المذهب بقوله: «الوسائل هي الغاية في حال غياض الولادة، والمثل الأعلى إبان تحققه».

«إن فلسفة الحياة ترى أن الغاية والوسائل حدود عكوس... وإن قيمة الغاية هي قيمة الوسائل، والوسائل كالبنور، والغاية كالشجرة. والسرء إنما يحصد ما زرع... ولذا فإننا إذا انتبهنا إلى الوسائل وثقنا من بلوغ الغايات».

وعلى هذا فإن «ساتياغراها» لا تقوم على خدمة غاية بل على إبداع غاية. وإذا كانت الغاية قيمة فلا يمكن إلا أن تكون وسائلها جدية بها. وإن الوسائل التي لا تجانس الغاية تهدم الغاية ذاتها بإغجاب خصومات جديدة، مجابهات عنيفة جديدة، حتى عند النصر. ومن إدراك هذه الحقيقة السياسية الأساسية ينشأ العنصر المقوم الثالث في تقنية عمل «ساتياغراها»: الألم الشخصي الذي يختاره السرء بوعيه وإرادته. وهذا الوجه من مذهب (غاندي) هو الوجه الذي يصعب على الإنسان (الغربي) أن يقبله أكثر ما يصعب لأنه لا يرى نجوعه رؤية مباشرة.

وهنا ينبغي أيضاً إزالة جيل من سوء التفاهم. إن الألم، في نظر (غاندي)، لا قيمة له بذاته. وهو بادئ ذي بدء نظام شخصي يحررنا من التعلق بمطالب الجسد، ويجعلنا على التغلب على الخوف الذي قد يستولي علينا في كفاحنا عنف الآخرين. ويؤكد قبول الألم قبولاً واعياً أن التضحية بالحياة هي ثمن يتأهب الفرد لدفعه من أجل حل نزاع. الألم معيار شرعية رئيس. إنه أيضاً، وخاصة، يصلح في خلق علاقة مباشرة بين الأشخاص مع الخصم، وفتح ثغرة في خطوط دفاعه العقلية. وقد جاء (غاندي) ببرهان على ذلك في حالات كثيرة ولا سيما عندما بدأ (غاندي) ببرهان على ذلك في حالات كثيرة ولا سيما عندما بدأ «العموم حتى الموت» فأوقف سنة (1947)، في (كلكتا)، المذابح التي اتقادت بصورة وحشية بين المسلمين والهندوس، بينما كان (55000) رجل من جيوش اللورد (مونتباتن) قد عجزت عن إيقافها في (بنجاب). وكان نائب الملك في الهند يقول لـ (غاندي) وهو يعترف بعجز القوة: «اذهب إلى كلكتا، وأنت وحك ستكون جيشي».

لم يكن (غاندي) يقلل من شأن المخاطر في اختياره، ولكنه كان يقيس بمثل هذا الوضوح حدود الكفاح العنيف. وعندما وازن الشرور والشرور الأقل كتب يقول: «إنني لا أفرح حين أرضى بأن يقدم آلاف من الناس حياتهم على مذهب «ساتيا غراها» لأنني لا أقيم وزناً كبيراً للحياة، بل لأن النتائج، على المدى البعيد، هي تضائل الخسارات بالأرواح. وفوق ذلك فإن مثل هذا العمل يشرف الذين يقدمون حياتهم على هذا النحو، وأن تضحياتهم تزيد ثروة العالم الأخلاقية».

وعندما يسلك الناس على هذا السبيل، وبحسب قانون كيانهم الأساسي، يستطيع الشخص الواحد نفسه أن يتحدى القوة الجارية لإمبراطورية ظالمة. وقد برهن (غاندي) على ذلك حين جعل الإمبراطورية البريطانية تزاحم وتستسلم بأسطوطها وجيوشها التي لم تهزم من قبل. وإن أساس مثل هذا التصور عن العمل يضاد مبدأ الجبرية تماماً: ذلك أنه يبرز قدرة الإنسان والعقل البشري على تغيير المجتمع. إن «ساتيا غراها» عندما تصطدم بعنف أول صادر عن الخصم (وهو في هذه الحالة

المحتل الإنكليزي) تتيح اتخاذ المبادرة. وأن «الرافعة الأساسية» في «ساتيا غراها» هي «هذه القوة الناشئة عن الحقيقة والحب»، ما دام الحب هو السبيل الممتاز لبلوغ الحقيقة. كان (غاندي) يقول: «إننا بالحب ندنو من الحقيقة أكثر ما ندنو». ولكن الحب المقصود لا يعني الحب الثاغي، الأهم. بل إنه الحب الذي هز أعظم إمبراطورية استعمارية في العالم وهزمها. إنه الحب الذي يستخدم «ساتيا غراها» وينمي مع الخصم قوة عمل متبادل على نحو أن مشروعاً جديداً يمكن أن يظهر. لقد جابه تلاميذ (غاندي) في الكفاح الذي يهدف إلى أن يتيح «للمنبوذين» أن يسيروا على الدرب نفسها التي لأفراد الطبقات العليا، جابهوا خلال ليال وأيام، والهاء يبلغ بطونهم، المتاريس التي أقامها الجنود الإنكليز المزودون بالأسلحة الآلية. وقد اضطرت المتاريس إلى الرضوخ. وإن الإنسان المتحرر من الخوف ومن التهديد لقادر على التغلب على العنف.

وسنحلل مثلاً عن استراتيجية (غاندي) وطرائق تنفيذه حطته حتى نلهم بالاسباب العميقة لنحروعها في الكفاح. بدأ (غاندي) سنة 1930-1931 «حملة الملح» وقوامها قسم جزري لأحكام القانون الإنكليزي الذي كان يحصر بالحكومة صنع الملح وبيعه. وقد أطلق (غاندي) شعار العصيان المدني وبدأ مسيرته، مع بعض مئات من الناس، لبلوغ البحر مشياً على الأقدام مسافة أربعمئة كيلومتر وحتى يصنع هناك الملح بصورة رمزية. وكان هدفه المباشر إلغاء ما كان في وسعنا أن نسميه في النظام الفرنسي القديم باسم مكس الملح. وأن اختيار مثل هذا الغرض كان يدل على وضوح رؤية سياسية عميقة. فقد كان قانون مكس الملح يعود على التاج الإنكليزي بخمسة وعشرين مليون ليرة استرلينية في السنة، وكان رمز الاضطهاد الأجنبي. ومن الجائز اعتباره قاسماً مشتركاً في أحوال مقاومة الاضطهاد كلها.

لقد كان الغرض البعيد، بنتيجة اليرهان على إمكان عصيان القانون الإنكليزي في نقطة أساسية، إعداد الشعب الهندي للكفاح من أجل الاستقلال الشامل («سواراج») وإظهار ذلك له بصورة مشخصة على أنه هدف يمكن بلوغه. وقد عرف

(غاندي) كيف يختار مطلباً شعبياً كما أجاد على الدوام القيام بذلك بحساسية مدهشة تمكنه من جس نبض الجماهير. ويمثل هذه المباديات المتعاقبة استطاع تحويل حزب المؤتمر من جماعة من المفكرين إلى حركة شعبية جماهيرية. وكانت المشكلة الأولى التي ينبغي حلها بعد اختيار الهدف هي أن تستشف الجماهير، حتى أقلها صقلاً، غاية الحملة.

وقد توصل (غاندي) لذلك بآلاف المظاهرات في جميع أرجاء افند. وعباً بذلك مئات الملايين من الهنود، وكان ذلك لا بوصفهم جيشاً ينفذ بصورة سلبية أوامر رؤسائه، بل بوصفهم مناضلين مسؤولين يعي كل منهم الموضوع كما يعي التضحيات الواجبة لبلوغه.

والمشكلة الثانية كانت مشكلة البرهان أمام الخصم ذاته على ظلم المؤسسة والاقتراح عليه في كل لحظة حل النزاع بالمفاوضة دون إرغامه على أن «يفقد ماء وجهه».

وبعد أن استفد (غاندي) إمكانات المفاوضات التمهيدية شرع بالمرحلة الثالثة من مراحل العمل: هيأ فقة طليعية وأعدّها للقتال بالانتصار على النفس وبمعاينة الألم والموت حيال الاضطهاد. وقد علمهم كيف يضبطون أمور أنفسهم ويضبطون حركة الجماهير الحاشدة. وقد كان الخصم عاتياً: كان يمتلك الشرطة والجيش وجهاز قمع تام من المحاكم والإدارة البريطانية.

وقد نص القسم الذي أقسمه متطوعو «ساتياغراها» في الحادي والعشرين من آذار/مارس سنة (1930) في (أحمد أباد) في اجتماع المؤتمر الهندي، على ما يلي: «أرغب في المشاركة في حملة المقاومة المدنية التي بدأها (المؤتمر) من أجل استقلال الهند. وأنا مستعد لتحمل السجن وجميع أنواع العقوبات والآلام التي قد تصبيني خلال الحملة».

«وإذا ما سحنت أو صودرت املاكي فلن أطلب من الحزب أية معونة لي ولا لأسرتي...».

وقد سمي سلفاً، وبصورة احتياطية في حالة اعتقال القادة، مسؤولون تالون يجب عليهم الاضطلاع بالمهمة على الفور للمضي بالحركة إلى غايتها.

ثم تقدم (غاندي) بإنذار أخير إلى السلطة؛ ولما أمنت في الرض تحركت طلائعه. ولم يكتف (غاندي) بإعلان حملة شغب ودعابة لكي لا يعزل الطليعة وليبقى على التماس مع الشعب تماساً عميقاً، وإنما نظم المقاطعة الاقتصادية للمنتجات الإنكليزية في المدن والريف، ونظم إغلاق الخوانيت والإضراب في المعامل والإدارات والموانئ. نظم العصيان المدني واستقال آلاف الهنود من وظائفهم. وقد أطلق شعار اللاتعاون وبدأ الناس في جميع أرجاء الهند يمتنعون عن دفع الضرائب. وبعد أن أصاب الشلل جهاز السيطرة البريطانية على هذا النحو تشكلت سلطات موازية بدءاً من جماعات إدارة صغيرة محلية ومنحت نفسها عن عمد وظائف السلطة الرسمية.

استشاط غضب القمع. واعتقل (غاندي) ورفاقه الأقربون وأصيب آلاف الهنود بالضرب والسجن والتعذيب. وبلغت حركة «ساتياغراها» البحر: وصنع الملح بمخالفة القانون الإنكليزي، واضطرت السلطة إلى إلغاء الاحتكار القديم. وظهرت سلطة المحتل على أنها ليست بالسلطة التي لا تهزم. ودخل الزحف نحو الاستقلال مرحلة جديدة.

أجل إن حملات (غاندي) لم تكن متتصرة دائماً، ولا سيما عندما اقترِف في مكافحته سنة 1919 «لقوانين روالث» (وهو قانون قمعي شبيه بقوانين قمع اللصوص في فرنسا)، اقترِف ما دعاه هو ذاته «خطأه في الحساب الهيمالاي»: إنه لم يجد تماماً إعداد طليعته ولا إعداد الجماهير، على نحو أن الحركة أصيبت بالفقصور. وتهافتت «ساتياغراها» إلى حالات عنف. ولم يكتف (غاندي) بتقدير الجانب السلمي من هذا الإخفاق، بل أيضاً بتقدير القوة الشعبية الكامنة التي قال عنها: «لقد اكتشفوا قوة جديدة، ولكنهم لم يكن يعرفون ما هي ولا كيفية استخدامها». ولم يتردد في إيقاف

الحملة حتى لا يعطي صورة زائفة عن «ساتياغراها» ولكي لا يسيء إلى إمكاناتها القادمة. وفي وسعنا أن نتساءل لماذا اتبعت الهند وهي أربعمئة مليون هندي (غاندي). لأنه كان يستخدم التقاليد الشعبية للتحويل ولأن الجماهير كانت على هذا المتوال تشارك في العمل، وتحرك مندفعة بأعمق ما يحشم في كيانها. ولم ينه (غاندي) عمله وخطته وسبل تنفيذها على «علم» يتعالى على الجماهير التي ينبغي إيقاظها وتحريكها. إنه لم يزعم أنه يأتيها من «الخارج» و«من الأعلى» بشعارات كفاحها ولا بوعي رسالته الثورية التحريرية. إن (غاندي) قد مدّ جذوره إلى أعمق تقاليد شعبه، لا يرجع تفهقهري لإعادة العالم القديم، بل، على العكس، لدفعه مجدداً إلى الأمام. لقد خاطب (غاندي) الشعب اللغة الشعبية التي كانت لغة (الثيدام) و(الاربانيشاد) و(بغافاد-جيتا) و(الجانسة) و(البوذية) ولكنه كان يوقظ لديهم إيماناً شعبياً متجدداً حركياً. إنه قد يبدو في حلة (كارما يوجين) باحث عن الله من خلال العمل، ولكنه كان يضيف الإيمان التقليدي بطريقة لا تقليدية، في النضال الاجتماعي التحريري. وكان كل يوم يطلب أن يستمع إلى قراءة آيات من (بغافاد-جيتا)، ولا يؤول معركة (كوروكشتر) بوصفها حادثة تاريخية، بل باعتبارها رمز الصراع بين الحقيقة واللاحقيقة في قلب الإنسان. ولم يكن يكفّ عن تأمل الفكرة الأساسية في (بغافاد-جيتا): العمل وعدم التعلق بشمار العمل. وأن بطله المفضل وهو من المتحمسين لمحنة (رامايانا) العظيمة إن هو إلا (راما)، وهو تجسد الإله (فيشنو). وأن اسم (راما) هو الذي ظهر على شفتيه آخر مرة يوم الجمعة في الثلاثين من كانون الثاني/يناير سنة (1948)، يوم سقط وهو يعفو عن قاتله ويباركه. ذلك أن (راما) كان بالنسبة إليه نموذج حياة وكفاح أمين لا يتزعزع، أمين أمانة إلهية، لقانون الحقيقة. لقد كان (غاندي) يذكر دون كلل ولا ملل أن ملكاً في حكاية (راما)، في التقاليد الهندية، لا يمكن أن ينقض عهداً قطعه للحقيقة دون أن يززع نظام العالم بأسره. ويرى (غاندي) أن على كل إنسان أن يكون ذلك الملك، أي أن يقدم واجباته على حقوقه. إنه كان يؤمن بالقدرة الجبارة لشعب يسهم بوعي وإرادة في خطة عمل، وهو

والتي من أنه يستمد من التقاليد الهندية: إن امرأً يجيد السيطرة التامة على نفسه يستطيع السيطرة على الكون. وقد كانت حياته كلها مثلاً على ذلك.

وهذه التقنية، تقنية العمل، التي أبدعها (غاندي)، لا تستطيع، شأنها من ناحية أخرى شأن أي مذهب سياسي آخر، أن تُصنَّر وتطبق تطبيقاً آلياً في بلد آخر، أو في مضمار حضاري آخر. ولكن من اليسر أن نميز في تصور (غاندي) السياسة ما هو هندي نوعياً وما له قيمة كلية. وأن ما هو كلي لدى (غاندي) هو أولاً هذا البُعد الجديد في العمل السياسي الذي يقتضي، على عكس جميع أشكال نذب السلطة أو الانخلاع، مسؤولية، إسهاماً التزاماً شخصياً من جانب كل فرد، تحولاً شخصياً داخلياً وعميقاً. ومن الجلي أننا لا نستطيع في أوروبا ذاتها، ومثلاً في فرنسة، الانتقال من الديمقراطية النيابية إلى ديمقراطية المشاركة إلا بدمج هذا البُعد السياسي. ذلك أنه ليس بصحيح أن من الممكن تغيير مجتمع بأسره دون أن يتغير المرء ذاته، في الوقت ذاته، وبالحرية ذاتها. وهذا التغير لا يتم بوعظ أخلاقي ولا بانطواء انعزالي على الذات، بل في العمل المشترك والكفاح المشترك. ودون تغيير الذات على هذا النحو فإن غاية ما يمكن بلوغه هو تغيير حكومة بله نظام سياسي، ولكن بالاستعاضة عن سيطرة بسيطة، وعن انخلاع بالانخلاع.

ولكي يغلو هذا التغير الذاتي ممكناً خلال الكفاح لا بد من أن تمثل أشكال العمل و الكفاح بصورة مسبقة سلفاً في العلاقة الإنسانية الرئيسية التي نزع من أننا نريد إقامتها في المجتمع الجديد. وليس بصحيح أننا نستطيع أن نقيم بالعنف مجتمع اللاعنف. وليس بصحيح أن نذب السلطة إلى شخص منتخب أو إلى قائد بالانخلاع يمكن أن يكون أسس خلق مجتمع يقوم على المبادأة والمسؤولية وإسهام كل واحد وعلى علاقة حب بين الأشخاص. وأن القسط الثالث من القيمة الكلية، وهو قسط ناجم عن القسط السابق، إنما هو جدل الوسائل والغايات كما تصوره (غاندي): وإنما على قدر ما تمثل العلاقات بين المناضلين في الكفاح بصورة مسبقة العلاقات التي تتراد إقامتها بين أعضاء المجتمع القادم كافة، وبقدر ما تحمل الوسائل في ذاتها الغايات،

وعلى ألا تولف هذه الغايات مثلاً أعلى ولا طوبائية جاهزين تماماً قبل العمل. إن ظهور الغايات إبداع من موصول في معركة كل يوم.

وهذه الغايات، وهذا الجانب الرابع من المشكلة، لا تمثل سلفاً، وليست بالأمر الجاهز تماماً في رأس مفكر أو رئيس، إذا ما أفلعنا عن دعوى وجود حقيقة مطلقة. إن الغايات هي على الدوام من طبيعة الفرضية. وهي تولف أفق كل عمل؛ وهو أفق متحرك دوماً، ومتجدد دوماً، ما دام العمل هو الذي ينحب هذا الأفق، هذه الغايات، وأن ليس في وسع الغايات على هذا النحو أن تطمح إلى بلوغ كمال يفوق كمال الوسائل المستعملة. إنها تنمو نمواً عضوياً، وأن ثروتها الإنسانية تتبع في كل لحظة الثروة الإنسانية المبثولة في استخدام الوسائل. (وهذا ما يميز هذه الفلسفة عن فلسفة أولئك النظريين الذين كان أحد الميغليين يقول عنهم سابقاً أنهم يبتون في الخلق قصور المستقبل ولكنهم يدعوننا نتعبط في أكواخ الواقع الحاضر وحول الصراع).

وهناك أخيراً جانب خامس يجدر بنا أن نفكر فيه. لقد ظل (غاندي) شديد الانتباه دوماً إلى الدوافع الجماهيرية العميقة، وقد بلغ من قوة ارتباطه الصميمي بها أنه كان يعرف كيف يميز فيها الحاجات عن الآمال. ومن الجلي أنه لم يكن يقيم عمله على أساس «فلسفة» تدعي الانتماء، إلى حد كبير أو صغير، إلى «علم» مجرد لا يمس من الإنسان إلا ذكائه، ويكون ذلك في الغالب، من جهة أخرى، بغية تحديد شروط عمله وتداوله بأكثر من ابتغاء إيقاظه وإثارة سبيله. وإن مثل هذا «العلم» (وقد يكون من الأصح أن نطلق عليه عبارة «منهجية علمية» بسبب وثوقيته وادعائه بأن في وسعه تقديم أجوبة جاهزة وهو ادعاء يناهز الفكر العلمي الحقيقي منافاة كبرى)، يبقى دوماً وقفاً على «نخبة» من المفكرين أو من القادة الممسكون بزمام هذه المعركة المتعالية.

لقد شاد (غاندي)، على العكس، عمله على التقاليد الشعبية التي تمتد جنورها إلى الأعماق والتي يعيشها الناس مباشرة: جنور الهندوسية الحية في رأس شعبه وقلبه. وذكر (نهر)، وهو أقرب صحبه إليه، ولم يكن يمارس بالرغم من ذلك أية ديانة، في

«سيرة حياته» أن «غاندي» كان دائماً يلح على الجانب الروحي والديني في الحركة».

وإن جميع الذين يخشون في (الغرب) اليوم شرور التكنولوجيا السياسية (وهي يطرحون دوماً سؤال: كيف؟ ولا يطرحون البتة سؤال: لماذا؟)، وكل الذين ينشدون تغييراً جذرياً، أي تغيير النموذج تنميتنا ومشروعنا الحضاري، لا يستطيعون توفير حركات الإيمان. ومن أئمن المساهمات التي أسهم فيها (غاندي) هي ظهور هذا البعد السياسي الجديد. وقد كتب بحسب لغته، ولكن لها فيما يجاوز الألفاظ قيمة كلية: «إن الإنسان يجهل كل شيء في الدين إذا لم يرب بينه وبين السياسة أية علاقة... وليس في وسعي أن أحيي حياة دينية دون أن تطابق هويتي كل المطابقة هوية الإنسانية بأسرها، وهذا يتعدى دون الإسهام في الحياة السياسية... إنني واثق بأن الله واحد فقط... وأنه الحقيقي وحده... وأن الإنسانية تولف كلاً واحداً، وأن لها، بالرغم من تعدد الأجساد، روحاً واحدة... ونحن قد أقمنا ملكوت الله في السياسة أيضاً».

٧ - التربية في نظر باولو فرييري ولاهوتيي التحرر

وثمة مثل آخر عن الإسهام الحالي للعام الثالث في مجالين تبرز فيهما مشاركة أمركة اللاتينية.

ففي ميدان التربية، من المفيد أن نغتنم إلى أن (باولو فرييري)، هو برازيلي، وأعظم مرب في عصرنا، هو الذي حدد رسالة يهدف بها إلى محو الأمية والتعليم بوجه عام، أعني رسالة إيقاظ الشعور الانتقادي والنضالي في نفوس الجماهير. فقد أرادها «تربية المضطهدين» وانتقلها «ممارسة للحرية». وعنده أن التربية تستعيز عن التطلع إلى تكرار قيم النظام الراهن بالعمل على وعي تناقضات هذا النظام فتعلق على هذا النحو ما قد يدعوه (لينين) «الشروط الذاتية» للثورة وللتحرر.

يقول (پاولو فريري): «إن قوام «التوعية» يمثل في إدراك التناقضات السياسية والاقتصادية والوقوف في وجه عناصر الاضطهاد الموجودة في الواقع». وفي هذا تذكرة بـ جوهر الثقافة: إنها ليست ترفاً، ولا مجرد متعة جمالية، بل هي حملة الحلول التي ودها الإنسان للمشكلات التي تطرحها عليه بيئته الثقافية والاجتماعية⁽¹⁾. ولكن الأمور تجري في (الغرب) اليوم كما لو أن التقنية تحمل عمل الثقافة لحل مشكلات الإنسان⁽²⁾.

وهذا الوجه من «التوعية» كما يقول (پاولو فريري)، هو أحد العناصر الرئيسية في الحركة الأمريكية - الجنوبية. ومن الجلي أن هذه التربية أثارَت حفيظة حكام بلده عليه، ولكنها انتقلت إلى أميركا اللاتينية بأسرها، وهي الآن في طرقي أفريقية: في (تنزانية) وفي (غينه - بيساو).



وثمة إسهام آخر جاء به العالم الثالث، وهو إسهام «لاهوتي التحرر». ونحن نشاهد للمرة الأولى في حركة ثورية عدم اعتبار الإيمان عقائدية، بل طريقة عمل.

إن «لاهوت التحرر» لدى الأب (كوتوز)، وهو من (بور)، يمثل «إشارة العصر». يمثل الثورة الثقافية في الصين و«الجماعية» في أفريقية. إنه كتاب يتميز بدلالته أولاً على الدرب الذي اختاره عدد متزايد من المسيحيين: درب النضال اليومي ضد الاضطهاد والاستغلال وتبعية الأجانب، وهو نضال يعبر عن إيمانهم. وهو يتميز بدلالته أيضاً على «اللاهوت الجديد» الذي لا يكتفي بأن يكون حكمة ومعرفة عقلية، بل تفكيراً، في ضوء الإيمان، يتناول الممارسة التاريخية لرجال ونساء اغرطوا في هذا النضال، إنه فلك أَلغاز «إشارات العصر».

(1) انظر بهذا الصدد كتابي: (پاولو فريري) الأساسين وهما: تربية المضطهدين (ما سيرو - باريس 1974) و«التربية، ممارسة الحرية» دار سوف باريس 1971).

(2) انظر كتاب (هوغو دين فارين): ثقافة الآخرين (لوسوي - 1976).

وهذا اللاهوت الجديد يقلب المسيرة التقليدية رأساً على عقب: «فموضاً عن الإنطلاق من معطيات التنزيل والسنة وحسب، كما يفعل اللاهوت المدرسي بوجه عام، يُعده ينطلق من الأفعال ومن المشكلات الناشئة عن عالم التاريخ». ومثل هذا اللاهوت يقبل أن نطبق عليه صيغة (ماركس) الشهيرة عن الفلسفة، لا يكفي بتفسير العالم: إنه يسهم في تغييره.

ويبرز الأب (كوتيرز) مصادر هذه الحركة، هذا الانقلاب اللاهوتي. ولعل المصدر الأول كان (موريس بلوندل) في رسالته: «العمل»، سنة (1893) (وقد أدينت في ذلك الحين). وسبقول الأب (نيدونسل) سنة (1955) أن ميزته «تمثل في أنه طلب تزويد وعي النقص الإنساني بنوع من رسم في خوف التنزيل». وعلى هذا فإن التعالي ينبثق من المحاطة، دون حاجة إلى وجود خارجي عنها، وهي التي تدعوه على أنه إنجازها.

إن الإنطلاق يجري من تجربة مفارقة تماماً: تجربة علم الحفريات والتطور البيولوجي، وسيسهم الأب (تيار دي شاردان) هو أيضاً في تقليص أثر التراث الناشئ عن الثنائية الإغريقية، وهو تراث ضار بالفكر المسيحي، وذلك بتمحييد المشاركة في الجهد الإنساني، وبقلب المرح التقليدي الديني سلفاً: «هل ثمة حاجة إلى كتاب عندما تتجلى الحقيقة في أعماق الحاجات والمواقف في حضارة بأسرها؟» (إنجازات المستقبل). وإن آثاره كلها تنزع إلى تبيان «تكون الفكر عبر المادة». واهتمامه الأساسي هو «بتجسيد تقدم العالم في منظورنا عن ملكوت الله». ولكن الأب (كوتيرز) يلاحظ أن للأب «تيار» مفهوماً «غريباً» جداً عن تقدم العالم المرتبط بالتعبير العلمي والتقني، وهو يقود إلى الأعمودج الغربي عن «التمنية» وأن العالم الثالث ليناقدش هذا الأعمودج باسم التحرر الصحيح.

وقد لعب الحوار مع الفكر (الماركسي) دوراً كبيراً في هذا التطور اللاهوتي. ففي أميركة اللاتينية الحافلة بالاختمار الثوري، وحيث تلبو الاختلافات الطبقية وتبعية

الشعوب تحت مجهر شديد التكبير، يصبح من المحال الإكتفاء بالتصريحات الكنسية العامة عن «المحبة» في الحقل السياسي أو الاجتماعي، وعن الادعاء الوهمي بالبقاء «فوق» أشكال التعارض وصور الكفاح. ويلاحظ الأب (كوتيرز) أن الراقع اللاتيني الأميركي واقع اختصام: كيف ننظر إلى المطلق في التاريخ؟ ويقول: إن المحبة الإنجيلية تفرض على الكنيسة الإنحياز إلى جانب التحرر من جميع ضروب الاضطهاد.

«إن السبيل الوحيدة أمام الكنيسة لقطع صلاتها بالنظام الحالي لدى المحرومين هي أن تفضح الظلم الأساسي الذي يستند إليه هذا النظام». ويضيف الأب (كوتيرز)، وهو يستأنف نظرية الأب (جيراردي)، أن على الحب إذا أراد أن يخلو كلياً في وجه «الخطيئة الموضوعية»، وهي لم تبق خطيئة فردية بل تاريخية، خطيئة «نظام» معين، عليه أن يقضي بتحرير فريق من اضطهادهم، وتحرير الآخرين من ثروتهم وسلطاتهم الطاغية، وهذه الثروات والسلطات تمثلان شكلين متلازمين في «الخطيئة الموضوعية» ذاتها. وعلى هذا النحو دجعت الماركسية باعتبارها طريقة جنلية للتفكير في النزاعات والتناقضات الاجتماعية. ويعترف الأب (كوتيرز) بالتأثير العميق الذي يدين به للأب (شينو) الذي لم ين، منذ مناهجه المتضمن في رسالته «مدرسة لاهوت، السولشوار» (1938) حتى كتابه «إنجيل في الزمن» وكتابه «لاهوت العمل» و«لاهوت المادة» (1968)، لم ين هو أيضاً عن أن يناضل ضد الثنائيات وإظهار أن «الخلق ليس العمل الأصلي لله وحده»: وأنه «يستمر اليوم ويتصل بتعاون الإنسان الحر المسؤول» وتبيان «التضامات المتبادلة بين أمرين: بناء العالم في الخلق، والاقتصاد المهلوي في تجسد محرر».

وقد أفاد الأب (كوتيرز) أيضاً من كتاب (جرجون مولتمان) وعنوانه: «لاهوت الأمل»، فأظهر أن التاريخ الإنساني هو بالدرجة الأولى افتتاح على المستقبل، وأن وعد الله يوجه التاريخ الإنساني كله نحو المستقبل، وبذلك يخلص مفهوم التعالي من كل صورة متسمة بسمة خارجية مكانية أو زمانية. وكما كتب (بانتيغ): «ليس الله كائناتاً لاتاريخياً وإنما هو قوة المستقبل». إنه همزة، وليس أنيوناً.

وعلى هذا المتوال يدمج التركيب الذي جاء به الأب (كوتيز) أغنى عناصر التراث اللاهوتي المعاصر في (الغرب). ولكن الانعطاف الكبير قد تمّ، في أميركة اللاتينية، وهو طليعة «اللاهوت الجديد» عندما تنتقل بعد سنة (1960) من «لاهوتيات التنمية» إلى «لاهوتيات التحرر».

إن مفهوم «التنمية» يبدو اليوم بصورة مطّردة، في أميركة اللاتينية، على أنه فكرة «إصلاحية»، بله رجعية. ونحن إذا لم نعرّف التنمية بدءًا من معايير اقتصادية محضة (الناتج القومي الخام، إلخ) وقد كشفت التجربة البرازيلية النقاب بصورة ساطعة عن أنها كذب: وعندما تدل التنمية على معنى تنمية اجتماعية شاملة (ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية) فإن التنمية بالرغم من ذلك تدل دومًا على الاندماج في قيم النمو الغربية.

ومن الحق أن نغفل إلى أن الحادث الرئيسي هو الوعي بحقيقة هذا الواقع التاريخي الراهن اليوم: إن تخلف العالم الثالث هو نتاج - فرعي ناجم عن نمو البلدان الرأسمالية الكبرى. إنه نتيجة اللازمة: إن الحركة الخاصة بالاقتصاد الرأسمالي تنزع إلى خلق مركز ومحيط، تخلق ثروة أناس وبؤس آخرين. وإن إدراك هذا الجذر العميق للتبعية (ولا سيما تبعية أميركة اللاتينية للولايات المتحدة) أمر لا غنى عنه في وعي الشعوب اللاتينية - الأميركية.

وينتج مما سبق أن المسألة لم تبق مسألة ثروة حول سراب «التنمية»، بل هي مسألة العمل و النضال من أجل «التحرر». وقد عرّف الأب (كوتيز) هذا التحرر على مستويات ثلاثة مختلفة، ولكنها وثيقة الارتباط بعضها ببعض، وكل منها شرط وجود غيره بالتبادل، وهي تؤلف أجزاء حركة وحيدة.

1 - التحرر السياسي، وهو ينطلق من وعي الوضع الخصامي في بلدان أميركة اللاتينية: وعي التعارض الأساسي بين الشعوب والطبقات المضطهدة وبين الطبقات المسيطرة والبلدان المضطهدة.

2 - التحرر التاريخي: إن التاريخ هو بالدرجة الأولى حركة تحرير الإنسان.

3 - التحرر من الخطيئة، بغية الدخول في اتحاد تام مع الناس ومع الله. ذلك أن الخطيئة ليست فردية وحسب، بل هي جماعية، وأن وضع أميركة اللاتينية هو «وضع خطيئة». وقد شوّعت صورة الله هذه، وهي الإنسان، وأصابها امتهان الاستغلال والاضطهاد والتبعية والبؤس والعنف المائل في قوالب المؤسسات. وتلك هي «الخطيئة الموضوعية».

وليس في التحرر «الداخلي» والتحرر «التاريخي» من ثنائية. بل إنهما وجهاً معرّكاً واحدة. ومن هنا تنشأ المشكلة الأساسية في لاهوت التحرر، وهي مرتبطة أوثق الارتباط بمشكلة إسهام المسيحيين في حركة التحرر: إنها مشكلة العلاقة بين «الخلاص» وبين حركة تحرر الإنسان التاريخية، علاقة الإيمان بالعمل السياسي، علاقة ملكوت الله ببناء العالم. وأن علاقة «الخلاص» والكفاح التاريخي من أجل التحرر، ما دام «الخلاص» حميرة التاريخ وهو يضع العمل التاريخي في منظوره المليء، إن هذه العلاقة لتعرّف بحسب مفهومي لاهوتين أساسيين: مفهوم الخلق، ومفهوم الوعد الأعمري.

يقول الأب (كوتيرز) إن الخلق هو أول فعل من أفعال الخلاص. والتاريخ، وهو تاريخ التحرر، إنما هو خلق الإنسان خلقاً متجسداً. إن إله (الخروج)، في العهد القديم، هو إله التحرر السياسي، الإله الذي انصرف عن الاستبداد والبؤس حين «نزع الصفة القدسية» للمرة الأولى عن السلطة، كما أشار إلى ذلك (هارفي كوكس) وذلك بتحرير شعب إسرائيل من السيطرة المصرية.

وإن عمل (المسيح) خلق جديد. وإن العمل، وتحويل العالم، أي الإسهام في خلقه خلقاً متجسداً، ليؤلف، اليوم بأكثر من أي وقت مضى، جزءاً من عمل الخلاص. ومعضي الوعد الأعمري بملكوت الله في المنحى ذاته. إن الوعد يوجّه التاريخ كله شطر المستقبل ويعمق جذوره في الواقع الراهن الذي يؤلف هو حميرته. وإنما تتميز رسالة الأنبياء في أن ما تعلنه «لا يمكن اعتباره استطلاعة الوضع السابق». إن الوعد الأعمري يرغب التاريخ على الانفتاح على المستقبل (على «المستقبل المطلق»)،

كما يقول الأب «رانر»). وأن هذا اللاهوت، لاهوت التحرر، يوجب تغيير بنيات (الكنيسة) وظهور مفهوم جديد عن الروحانية المسيحية، وعن الإيمان. كتب الأب (كوتيرز): «إن الرسالة النبوية للكنيسة رسالة بناء وانتقاد. وهي تجري في عالم متغير، وهي تدعو على هذا المنوال إلى ظهور شكل جديد من حضور (الكنيسة) في أمريكا اللاتينية». يقول: يجب على (الكنيسة) أن تفضح كل ما يسلخ الإنسانية عن الإنسان، أي كل ما يمنع الإنسان من أن يكون خالقاً، «على صورة الله».

يبد أن بنيات الكنيسة في الساعة الحاضرة لا تتكيف مع هذه المهمة. إن كنيسة أميركا اللاتينية تحمل عبء ثراث رهيب. أولاً، قد جلبها من الخارج الاستعمار الإسباني والبرتغالي وكانت أداة السيطرة الاستعمارية، ثم، شريكة في تأمر الطبقات المسيطرة، شريكة في التبعية الداخلية والخارجية المفروضة على الشعوب، وهي مرتبطة بالثروة وبالسلطة وإن تعاليمها تعكس عقائدية الطبقات المسيطرة. يقول (كوتيرز): «إن القارة الفقيرة تحتاج إلى كنيسة فقيرة، ولكنها غنية وقوية. إننا لا نريد الكنيسة - الانعكاس، بل الكنيسة - النبع».

إن الكفاح من أجل التحرر، والكفاح الثوري، هما «المحلان» المتميزان لإعلان البشارة، للإنجيل، وهو مصدر طوباويات ثورية، وليس مصدر عقائديات محافظة. لقد كانت رسالة (يسوع) رسالة هدامة بهذا المعنى العميق المائل في أنها إذ تحررنا من الخطيئة فإنها إنما تحررنا من بؤسنا. وعلى هذا النحو نجد الإيمان والعمل السياسي يتفاعلا تفاعلاً خصباً في خلق مجتمع جديد، وإنسان جديد، يصنع قدره الخاص. وإن الأمل لا يعني معرفة مسبقة، ولا انتظار المستقبل بل هو قبوله على أنه عطاء، وفي الوقت ذاته إعداده بكفاح فعلي ضد كل ما يشوه في الإنسان «صورة الله». إن للأمل المسيحي وظيفة تعبئة وتحرر في التاريخ.

وعلى خلاف ضروب اللاهوت الأمركية القائلة «بموت الله» وهي لم تكن في الأغلب سوى انبثاق (فورباخ) في عهد الديمقراطية التكنوقراطية، والتي أسهمت في تفرغ اللاهوت مما قد يحتويه من همزة العمل، فإن «لاهوت التحرر» لدى الأب

(كوتيز)، هو أحد الكتب الأساسية لفهم أميركة اللاتينية والصراعات الدائرة اليوم، وهو يحدد نقطة انطلاق انخراط مسيحي في درب إلغاء الوضع الراهن، وضع الاستغلال والاضطهاد والتبعية بغية تشييد مجتمع جديد يستطيع أن يقدو كل امرئ فيه مبدعاً. ونحن ندين لأميركة اللاتينية بوعي هذه التكاملية الضرورية بين مطلب الإيمان الآتي بالرغم من ذلك من (الغرب) مع المسيحية، وبين المطلب الثوري في شكله النوعي الذي ارتداه في نصف القارة «اللاتيني» من أميركة. لقد امتدت جنود هذا اللاهوت الجديد في بلاد مسيحية بصورة أساسية وثورية بصورة أساسية امتداداً بلغ من السعة أنه أخذ يحتل باطراد المنزلة التي لم تستطع ملأها الماركسية الثورية المستودرة.



وثمة محاولة تركيب أخرى يقترحها العالم الفيزيائي الصيني (ر.ج.ه. سين) في كتابه: «طاوية العلم» (محاولة في المعرفة الغربية والحكمة الشرقية)⁽¹⁾.

إن أهداف العمل، بحسب النزعة الحالية، تبدو وكأنها أتت على أهداف الحياة، وكل فلسفة تبدو اليوم على أنها تنزع إلى تعليمنا مزيداً من العمل وحسب، بدل تعليمنا أن نوجد. وفي وسع التقاليد الفكرية الشرقية أن تنهض في هذا المجال بدور كبير في السيطرة على تقنيات (الغرب). وإن الإنسان ليقس نفوذه وقدرته على الهدم في منظور العلم والتقنية الراهنة.

فإذا حاولنا أن نبحث الآن عن رؤى الكون الكبرى التي سيطرت في (الغرب) استطعنا بوحى من أفكار (سانتايانا) تمييز ثلاث مراحل أساسية: مرحلة (هرقليط) في القرن السادس قبل الميلاد، ومرحلة (دانتي) بين سنتي (1256-1321) ومرحلة (غوته) بين سنتي (1749-1832).

(1) م.اي.ت (طبعة كامبريدج - ماساشوستس - الولايات المتحدة 1957).

لقد كان نوع من مادبة العلوم الطبيعية والنزعة الإنسانية الأخلاقية يسودان في اليونان فيما قبل سقراط، وفي أيام (هرقليط). إن الكون يؤلف جملة، وإن مقوماته تتوازن بالتبادل؛ وكان ثمة دارة حقيقية تنتمي إليها حياة الإنسان. وعلى هذا النحو يوضح تاريخ الإنسان في تاريخ الطبيعة. وبهذا الاعتبار كانت السعادة الممكنة التي يصيها الإنسان في الأرض تشغل منزلة الصدارة. وسيعبر (لوكريس) عن رؤية الفكر هذه بالشعر. وقد أصبحت الفكرة السائدة بعد آلاف السنين، على العكس، فكرة الخارق، وأخذت العقول والمؤسسات معاً تستلهم التأثير الديني. ولم يبق العالم مصير الإنسان، بل صار على العكس المحل الذي تسعى الأبالسة إلى الاستيلاء فيه على الإنسان، ويسعى الإنسان بمقاومتها إلى استحقاق الخلود في كفاحه الطبيعة. إن السعادة في الدنيا محال. وإن حرية الإنسان ليست مجرد ينبوع الخير، بل أيضاً مصدر الشر، وأن فرحها يمثل في الاتحاد بالله، في ملكوت الآخرة. وعلى هذا تغدو الحياة ميدان قتال يهرن الإنسان فيه عن جدارته عبر قبوله آلام الأرض بصير. ويسعى التأمل إلى التكيف مع أمانى الروح. وقد كان (دانتي) أكثر الشعراء تمثيلاً لذلك العهد. ثم حدث ارتكاس على وثوقية المؤسسات الكلامية في عصر النهضة وفي الإبداعية. ولم يطلق العنان للخيال وحسب، بل أيضاً للفردية التي تأكد من خلالها تصور جديد للحياة. انصرف الناس عن التوراة طالبين بوجه خاص المعرفة والثورة والفن وتنمية الجسد، وشهوة السيطرة، وفاعلية جديدة نهمة لا تروى. وصارت الحياة منذئذ خلواً من الاسزاحة وصار المرء يفقد ذاته في صيد لا يستهدف إلا الصيد ذاته، وهو الدواء الوحيد لمعالجة السأم. وقد رسم (غوته) صورة مفجعة عن ذلك في (فاوست). وقد تحررت الشعوب من قاداتها الذين كانوا يعتبرون متحليين بحق إلهي. وراكب ظهور العلم الحديث في القرن السابع عشر تفجراً جد متألقي في جميع أنواع المبتكرات الإنسانية.

وبدأ ذاك القرن بنشر كتب (هليوت) الباحثة في المغناطيس سنة (1600) وتلاها على الفور تقريباً نشر (هملت) (شكسبير) سنة (1604) و(دون كيشوت) (سرفانتس) سنة (1605). وفي تلك الزهرة سيولد (رامبرانت) و(ملتون) ويحدث

اختراع المنظار الفلكي حوالي سنة (1608) واكتشاف (كبلر) قوانين حركة السيارات سنة (1609) وكان (غاليليه) ما يزال يبدأ تجاربه العظمى، وكان (نوكرينكر) في أوائل عهده، و(روبنز) كذلك يبدأ عمله. وفي سنة (1628) تقدم (هارفي) بنظريته عن دوران الدم، ونشر (ديكارت) «مقالة الطريقة» سنة (1637)، أي بعد مرور عشر سنوات على مولد (بويل)، وثلاث سنوات بعد مولد (سبينوزا) وخمس سنوات قبل ولادة نيوتن). ولكن سيطرة العلم سيطرة لا مراء فيها في مجال الذكاء إنما بدأت حين تحالف مع المصالح الصناعية والاقتصادية. إن عالم الأعمال والصناعة لم يمدّ العالم والبحث العلمي برفد مالي وحسب، بل أيضاً بأهداف محددة تماماً. وقد أضحت مهمة العلم الرئيسية تغيير الكون وتحويله بحسب مراسي الإنسان وحاجاته. وقد هاجمت نفعية العلم التصور السائد في العصر الوسيط وكان يستهدف نشدان معرفة أخفّية الإلهية. وحل منذئذٍ قصب السبق في مزيد من القدرة محل الرضوخ التقني لدروب الرب التي لا يمكننا سر غورها. ولم يصبح العلم وحده بعدئذٍ وسيلة متعة، بل كذلك أصبح العمل والفن أحياناً بمثابة الدين نفسه.

وبينما كان (الغرب) ينجح على هذا المنوال إلى فصل العلم عن الفن فصلاً جذرياً، كانت (الطاوية) تحفل بالشعور بأن في وسع الإنسان أن يتحد اتحاداً عميقاً مع الطبيعة، وأن المفهوم والكلمة إنما يعزّلان الإنسان عن الطبيعة. ليس عن الطبيعة وحسب، بل عن جملة الوجود. وإن أبسط تجربة، تجربة إدراك اللون أو الصوت، تظهر لنا أنه قد يوجد فيما وراء الكلمة والفكر رسالة تنتقل لتحقيق عمل تركيبي مباشر. إن المعرفة بعقلية ليست القوة الوحيدة التي تنحب أعمالاً معقولة. وإن ما تدعوه (الطاوية) باسم اللامعرفة لا يعني غياب المعرفة، بل معرفة لا تمر بشأمل الكلمة والمفهوم. إنها معرفة لا تحلل، لا تجزئ الواقع، بل تعرف على العكس كيف تحيا الجملة بصورة مباشرة، وتسهم، دون المفهوم والكلمة، أي بصورة يتعذر الأعراب عنها، تسهم في الشعور أيضاً بما يؤلف وحدة هذه الطبيعة. ومثلما جاء في عبارة (طاوية): «هناك شيء من الإنسان الأساسي في السمكة، وشيء من السمكة الأساسية في الإنسان».

إن هذه اللامعرفة هي في الحق فن المشاركة. يقول فنان (طاوي) إن في وسعه أن يرسم غابة «كما تبدو للأشجار ذاتها»، وأن في وسعه أن يدرك سمة «النمرية» في النمر. ونحن بالمعرفة العقلية نظل ناظرين إلى الطبيعة وحسب. أما اللامعرفة فإنها تجعلنا نشارك في هذه الطبيعة. وهذه الوحدة التي تضم الإنسان والطبيعة هي الصيغة الأساسية في الفن (الطاوي). وإن اللامعرفة تجعلنا نبغ شيئاً يتعالى بأن واحد على عقلنا وعلى إدراكنا، نبغ شيئاً لا يرتبط بذاتيتنا. وهذا يوجب على الإنسان أن يكف عن اعتبار نفسه بوصفه فرداً مرجع المعرفة ومنطلقها. إن اللامعرفة ليست إضفاء (اناي) الصغرة الشخصية في الطبيعة، كما قد يكون ذلك في حال الإدراك الذي يظل أمراً ذاتياً بل إنها مشاركة في تلك الأنا الأوسع التي هي (انا) الطبيعة و(انا) الكائن بمجملته. إن الرسام (الطاوي) يلوب في البحر الذي يرسمه أو في أثاث الخيزران (البامبو) الذي يصنعه، إنه يغدو ذاك (البامبو). وقد تشبه (الطاوية) اللاهوت السلي، بمعنى أنها لا تسعى إلى أن تصف الواقع قطعة قطعة. ولكنها تكتفي بمجرد أن تكتشف، عبر نقائص هذا التمييز، هذا الوصف، الواقع الذي يجاوز ما يمكن أن تبلغه مفاهيمنا وإدراكاتنا.

والحكمة بالمعنى الصحيح تكون بأن واحد وحدة المعرفة العقلية والمعرفة الإدراكية، الحديثة مع اللامعرفة، أي مع هذه المعالجة السلبية للواقع بإظهار ناقص ضربي المعرفة السابقين ودون أن تنكرهما، بل بدجمهما دمجاً يتكامل في كل أوسع.

وهذه التزبية السلبية تتيح لنا أن نعي ما هو الآخر، كل الآخر، في معرفته الطبيعة والإنسان. وهي لا تتطابق مع المفاهيم التي نشكلها عنها، ولا مع الإدراك الذي نستطيع أن نحوزه عنها، والذي يبقى ذاتياً. إنها واقع يقاوم هذا المسعى المزدوج. وهي وحدها تجعلنا نبغ كلاً متعالياً. وبهذه السمعالة وحدها يمكن طرح مشكلة الغايات وقيم الحياة. إن العلم لا يستطيع أن يمدنا بالغايات ما دام قوامه تجارب مدركة أو مصاغة في مفاهيم، في نظريات. وهذا العلم يقصي الحياة ويتعد عنها. إنه يخفر في لفكر ثورات. وإن التعليم الغربي المتحج شطر التقنية ومدولة الطبيعة وحسب يفقد

بوجه الدقة الشعور بما هو الآخر، وبكل الآخر الذي لا يتعلق بالفاعل من حيث هو إدراك، ولا من حيث هو مفهوم.

وإن التعليم بحسب هذه الطرائق الوضعية المذهبية التي تكون فيها الأشياء والحوادث مجردة من قرينتها، مسلوخة عن الكل، لا يمكن أن يقدم لنا سوى تقنية بلاغية. وهذا ما يوجب على التربية السلبية المميزة للفكر الشرقي أن تتدخل لضبط، وتوجيه، وتحديد غايات تقنيات مداولتنا الغريبة، ونظمها بالإضافة إلى الكل.

إن الأمر يرجع إلى تعلم كيفية البحث عن الأحاسيس أو المشاعر التي يتعذر الأعراب عنها فيما يجاوز الصيغ والمعادلات؛ تعلم أن صمتاً بين الكلمات يضيف إلى السمة الدرامية في المقال؛ وأن الفراغات هي التي تصنع الغزوة في الموسيقى. وهذا المفهوم عن الفراغ يحتل مكانة جد كبيرة في الفكر (الطاوي). ولا بد من الإشارة إلى سمة تميز وحدة التقاليد الثقافية في الشرق عبر ضروب حكم (الطاوية) الأربعة التي ترجع إلى الكونفوشيوسية والبوذية يمثل ما ترجع إلى حد ما إلى الإسلام. وإن الخاصة التي تميز هذه العبقريّة الشرقية هي اكتشافها نمطاً من المعرفة لا يمر بوساطة الرمز، شكلاً من التجربة من النمط الجمالي. إن جميع كتب الشرق المقدسية الكبرى فضاءت، سواء أكانت كتب (الهندوسية) أم (الطاوية) أم إلى حد ما كتب (كونفوشيوس) أو كتب (البوذية).

إن الكتاب الأساسي الأول في (الطاوية) هو: «طاو-تة-كنغ» الذي جاء به (لاو-تسو)، وهو بالدرجة الأولى قصيدة عظيمة جداً. إن الأخلاق تستند إلى مبحث الجمال. وهذا المبحث الجمالي مطلب إدراك الكون بوصفه كلا. وإن علاقات (جن)، علاقة الإنسان بالإنسان، لا توجد إلا بقدر ما يدرك الكون على أنه كل. وحيث يقدر المرء على الاتحاد فيه بهذا الكل، وبالتالي مع الإنسان الآخر داخل جملة الطبيعة والإنسانية.

وطبيعي ألا تدل كلمة «الإنسانية» على المعنى الجماعي، بل على معنى الجملة الأولية التي لا تتجزأ. وفي هذه الجملة، أو الاتصال الجمالي الذي لا يتجزأ، لا

يوجد أي تفريق بين الذاتي والموضوعي، ذاك التفريق الذي أنجب في (الغرب) صعباً جمّة. وإن ما تدعوه (الكونفوشيوسية) الانسجام المركزي إنما يعني رؤية جمالية للعالم. ولكن الفن ليس نوعاً من منفذ يتبع الأخلاق أو السياسة أو الدين. إنه، على العكس، منطلقها. والجمالي يمثل جوهر الأخلاق والحياة الدينية والحياة الأخلاقية في (الطاوية) وفي (الكونفوشيوسية). إن (طاو)، وهي كلمة تمكّن ترجمتها ترجمة إجمالية جداً بـ«الطريق» أو «الدرب» أو «الجسر»، هي أيضاً، كما قال (لاو-تسو) في (طاو-ته-كنغ)، بحر كل ما يوجد تحت السماء، أي الشعور بهذه الوحدة التي يمكن أن يولد منها كل شيء، وينمو، ويموت. وينتج عن هذا المذهب ألا خلود للشخص الإنساني المشخص المحلي المحدّد. وهذا فارق أساسي يبين الخلود الشخصي في المسيحية. وعلى هذا النحو يتم تجاوز المشكلات الزائفة وإخفاقات (الغرب) عندما حاولوا استنباط حرية السلوك من ماهية محددة، من الفرد: إذا كان الواقع كله محدداً، فكيف نعر على معنى للحرية الإنسانية بدءاً من الفرد الخاص. إن الحرية الإنسانية، على العكس، وعي بالانتماء إلى الكل، والحياة مع هذا الكل، حياة الكل.

VI - الثورة الثقافية الصينية

على هذا المنوال تنشأ التجارب المبدعة الكبرى في المجال الاقتصادي والسياسي والديني في بلدان العالم الثالث اليوم، وتنبثق من يتابع الثقافات اللاغربية. ومن أبرز الأمثلة، وأهمها، مثل الثورة الثقافية الصينية وهي الثورة الاشتراكية الوحيدة التي لم تمتح مقدماتها من فردية الثورات البرجوازية الغربية. إن (ماركس) أحد عمالقة الفكر الغربي، بما ينطوي عليه من معطيات غربية حقاً، وقد يسّر تصوّره المذهب العقلي انحراف تلاميذه وتزييفهم الماركسية. لقد أعطى (كارل ماركس) كلمة «علم» معنى معرفة تستند إلى ما كان (هجل) يتحدث فيه عن «علم المنطق» أو كان (فيخته) يتحدث فيه عن «مذهب العلم». وقد ذهب تلاميذه إلى تأويل فكره

بطريقة مذهبية وضعية جداً. وهذه الجملة من «الوقائع» و«القوانين» التي سميت بعد (ماركس) بـ«الاشتراكية العلمية» هي اشتراكية مفرغة من كل مقال شعري.

إن الباحثين في (الغرب) يميلون إلى حبس (ماركس) في نطاق عصره. وعلى الرغم من ذلك لا يجوز لنا أن نأخذ عليه أنه لم يقفز من فوق حدوده التاريخية. وينطلق الأنموذج السوفياتي من الافتراضات الغربية المسبقة كلها. وقد كان (ستالين) ثم (خروتشوف) يصرحان للأمريكيين بقولهما: «سنلحق بكم وتجاوزكم». ولكن متى كان قوام الاشتراكية التفوق على الرأسمالية في تحقيق أهداف الرأسمالية؟ ولئن عجزت الماركسية عن الروسوخ في أفريقية رسوخاً نهائياً فذلك يرجع إلى أنها لم تعرف البتة كيف تكسب شكلاً أفريقياً بالمعنى الصحيح.

أما مرد تهقر الماركسية في أمركة اللاتينية فإنه يعود إلى الاعتقاد الدائم بأنها أمر مستورد من الخارج. ولكن الماركسية قد استطاعت الروسوخ في (الصين) وفي (فيتنام)، وهما حالتان استثنائيتان، لأنها دمجت في منظور لاغربي. فالصينيون لا يسعون إلى تجاوز الغربيين في انحرافات المجتمع الصناعي. ولعل أعظم جدارة حققتها الثورة الصينية هي أنها أظهرت عن عمد أن صفة الكلية والشمول لا يمكن أن تتحقق إلا بترسيخ الماركسية في ثقافة كل شعب.

وقد جرؤ (ماو-تسي-تونغ) على قلب المختزلات القلعية. وكانت الأهمية الثالثة في عهد (ستالين) تحض الحزب الشيوعي الصيني على المحجوم حيثما تكون القوة العاملة في أشد أوجها، وأذن في المدن، وهي تنسى بذلك الشروط النوعية لبلد نصف - مستعمر مثل (الصين) في ذلك الحين. وقد كانت القوى الرئيسية للطبقة العاملة تتركز في مدن الساحل. ولكن الرأسمالية الصينية كانت هي المستفوقة هناك. وكانت للرأسمالية الأجنبية أيضاً أقوى قواعدهما. ونجم عن هذه الحطة التنفيذية الوثوقية ذبح نخبة الطبقة العاملة الصينية على هذا النحو في (كانتون) و(شنغهاي) وغيرهما.

وقد قلب (ماو) المختزل بإطلاقه الشعار الآتي: «محاصرة المدينة بالريف». وقد كان يأخذ بعين الاعتبار سعة تلك القارة التي تقوم على حياة الريف أول ما تقوم.

وكان ذلك سر انتصار «الزحف الطويل» وإمكانه. وعندما رفض المحتزل التقليدي، وهو مختزل لا يدين في الواقع بشيء لأفكار (ماركس) ولا (لينين)، وافترض وجود خمس مراحل متتالية وجوباً: مجتمع الرق، الإقطاع، الرأسمال، وأخيراً الشيوعية، برهن (ماو-تسي-تونغ) على أن من الممكن القفز فوق مرحلة الرأسمالية والانتقال مباشرة من الصين الريفية والحرفية إلى الشيوعية.

وأخيراً، استطاع (ماو) أن يرسخ أقدام الماركسية، ليس باعتبارها عقيدة، بل طريقة مبادهة تاريخية بحسب أسلوب الحياة الصينية والتفكير الصيني. وقد ضرب الشيوعيون الصينيون مثلاً وحيداً على اختيار حضارة تباين بقدر واحد النموذج السوفياتي وطراز الحياة الغربية معاً. ومن الأمثلة على هذا الاختيار رفض السيارة الفردية واستعمال الدراجة ووسائل النقل المشتركة.

وقد لاحظ مراقب فرنسي عرف الصين القديمة، وعاد إليها بعد الثورة الثقافية، أن (شنغهاي)، إن كانت في الماضي عاصمة اختلاط عالمي للدعارة والمخدرات والمصارف والسيارات الخاصة، وسائر سمات الحضارة الغربية، فإن شيئاً من هذا كله لم يبق ثمة الآن. مثال ذلك، استعويض عن غضم لوحات الدعارة بربايات تقترح: «انس نفسك»، «اختر الأصعب لنفسك ودع الأسهل لغيرك»، «لا تسلك سلوك دولة عظمى»، «علينا أن نجعل شعوب العالم كلها في قلبنا».

وقد أخذت الصناعة الثقيلة بالظهور، ولكنها لم تكن تتجمع تجمع مثيلتها في الاتحاد السوفياتي الذي حذا حذو طراز غو البلدان الرأسمالية. وعندما أورد (ماركس) في «الرأسمال» صيغة قانون الأرجحية في غو الصناعات التي تصنع وسائل الإنتاج (قطاع 1) على تلك التي تصنع منتجات استهلاكية (قطاع 2) فإنه لم يعتبر هذا القانون معياراً في بناء الاشتراكية. وإنما كان هدفه الإلصاق إلى قوانين غو الرأسمالية الإنكليزية في القرن التاسع عشر. وما تحويل هذا الوصف إلى قاعدة أمرة في غو الاشتراكية، كما فعل الاتحاد السوفياتي، سوى انحراف نظري أساسي.

وقد رفض الصينيون هذا المفهوم عن التصنيع الآيل بالضرورة إلى الانحلال، لأنه يفصم نهائياً صلة المراكز الصناعية الكبرى بالريف المهمل على حال من التأخر، ويدخل أنموذج التنمية الخاص بالغرب: أنموذج التنمية من أجل التنمية، لا من أجل الإنسان. وقد عمد الصينيون سلفاً، حيثما أقيمت الصناعة الكبرى بصورة لا مركزية، إلى مكافحة التلوث. وهم يجمعون المياه الملوثة من أضخم المشاريع في الصين ليستخلصوا منها أسمدة. وعندما ينون مدناً عمالية كانوا يفرقونها في بحر من الأشجار تحميها من تلوث المدن. وعلى هذا يتجنبون الهجرة من الريف، وهي تحدث ارتحاجاً في التوازن بين الريف المهجور والمدن المغرية المشبعة بالسكان، وهم يقيمون الصناعات وسط الحقول، ويتيحون تكيف القروي مع الحياة العمالية دون صدمة. وعلى هذا المنوال استطاعت الصين بلوغ مستوى صناعي مهم دون عملة ولا تجمع. وأخيراً، فإن كل مفكر يقوم على نحو دوري بفترة تدرب في مركز إنتاج. ويكون في مكانة أي عامل أو فلاح الوصول إلى المعرفة، وذلك ابتغاء اجتنب انقصام العمل اليدوي عن العمل العقلي.

وهذا لا يعني أبداً أنهم يمترون العمل اليدوي خليطاً، ولكنهم إنما يودون تحاشي الترسب الاجتماعي الذي قد يخلق برجوازية جديدة بيروقراطية مقطوعة الصلة بالجماهير من جراء التباعد المسرف بين العمل اليدوي والعمل العقلي.

وفي السابع من أيار/مايو عام (1966)، وقبل أن يعلن (ماو-تسي-تونغ) الثورة الثقافية ببضعة أسابيع، أذاع توجيهاً إلى الأطر وطلب منها أن تذهب للعمل اليدوي في القاعدة «حتى تعيد الجماهير تثقيفها». وبذلك أحدثت «مدارس السابع من أيار/مايو» وغرضها إعادة تكوين يتوعى بالدرجة الأولى التذكير بالتكافل الأساسي في صفوف الشعب الصيني. وبالمقابل، يحرص المسؤولون على جعل الجماهير تسهم في اتخاذ القرارات، وفي الإدارة، وفي التجديد. وهذه الحركة المزدوجة أدت إلى تعبئة سياسية قوية بفضلها أسهم كل امرئ في المناقشة. وتحقق للمرة الأولى اختيار حضاري حقيقي.

لنشر الآن إلى وجه رابع من أوجه التحديد الصيني. وقد تحدث مسافر عائد من الصين أنه رأى «ديراً يضم 700 مليون راهب متزوج وقد قطعوا كلهم عهداً على أنفسهم بالفقر والطاعة والعفة». وهذا القول لا يخلو من حقيقة، ولكن الباحثين يسرفون في نزوعهم للكلام على رجوع القهقري. فقد علم (كونفوشيوس)، ثم المسيحية، خلال ألفي عام، أن «لا بد من تغيير الإنسان لتغيير المجتمع». ولكنهما أخفقاً. وعلى العكس، حسب القادة السوفيات أنه يكفي تغيير النظام الاقتصادي والاجتماعي حتى يولد إنسان جديد. ولكنهم أخفقوا. وهاتان النظرتان تمثلان مفهوميين جد متكاملين عن التاريخ.

وقد أفاد الصينيون من درس هاتين الوثقتين المتناظرتين. وهم يريدون تغيير حياة الإنسان، وتغيير الإنسان ذاته في الوقت نفسه، وهذا يفرض انفصاماً تاماً عن النماذج الغربية. وهو يعني، بوجه خاص، أن لا بد من انتزاع الميول الفردية التي ينشد المرء بها تلبية شخصية. وما الأمر بمجرد كتابات تزدهر على جدران (بكين) من نوع: «لنكافح الأثرة» أو «لنحترق الثروة»، بل الأمر أمر تحويل مرئي في سلوك الأفراد الاجتماعي.

وقد وجب على الصينيين مجابهة تراث ثلاثي مشؤوم:

1 - التراث التقليدي المأثور عن البيروقراطيات، وعن أنظمة التسلسل المعروفة في الإمبراطورية القديمة. وهذا ما يفسر مهاجمة (كونفوشيوس). وهذه الجملة تستهدف أشكال الكونفوشيوسية التي تبرز الصبر والرضى عن النظام الراهن ومراتب التسلسل الاجتماعي. وذلك مثلما كان (ماركس) سنة (1848) وهو يؤكد أن «الدين أفيون الشعب» إنما كان يستهدف ديناً يصلح لتبرير (الحلف المقدس).

2 - التراث الرأسمالي الذي أدخل أول ما أدخل إلى المدن الساحلية ثم انتهى بالانتشار في الصين برمتها حاملاً إليها الفساد.

3 - التراث التحريفي، على الطريقة السوفياتية، وهو يزعم فرض اشتراكية غريبة بصورة غطية هدفها اللحاق بالرأسمالية وتجاوزها.

ومن هنا ظهرت ضرورة القيام بثورة مستمرة، وظهر شعار: «أحرقوا الأركان العامة». لقد كان (ماو) يكرر القول: «سنحتاج أيضاً إلى عشرات من الثورات الثقافية». إن صنع الإنسان، وإعادة صنعه، مهمة لا نهاية لها. ولعل حيوهر الثورة الثقافية يمثل في هذا التصريح الذي نشره (ماو) سنة (1967) في أوج الاضطرام: «لسم تحدث البتة حركة جماهيرية واسعة وعميقة تضاهي هذه الحركة. ففي المعامل والريف، وفي المدارس والكنائس، وفي صفوف الأمة كلها، يناقش الناس كلهم الثورة الثقافية وهي تمسهم جميعاً. وقد كانت الأسر في الماضي تهسر وقتاً طويلاً في الثروة. أما الآن، فإن الناس يتحدثون عن المشكلات الكبرى. بل إن المراهقين والمجلات كلهم يشتركون هم أنفسهم في المناقشة». وهذا يعني أن مئات الملايين من الرجال والنساء يحضون إلى ما وراء غنومهم الداخلية الخاصة ويعتبرون هذه الثورة وكأنها مسألة شخصية.

ومن الفوارق الأساسية بين الصين الشعبية والاتحاد السوفياتي أن القادة السوفيات عندما يقيمون تعارض الاشتراكية والرأسمالية ينظرون إليه نظرتهم إلى تعارض خارجي: هناك من جهة أولى بلدان «اشتراكية» ويقابلها عالم رأسمالي. بينما ينظر الشيوعيون الصينيون إلى أن بين الاشتراكية والرأسمالية تناقضاً آخر في داخل كل إنسان. ذلك أن في كيان كل منا برجوازي يغفو ويمكن أن يستيقظ في أية لحظة، حتى في المجتمع الاشتراكي حيث تبقى جذور المجتمع الطبقي: إن الإسراف في تباعد العمل اليدوي عن العمل العقلي، والتفاوت المسرف في الأجور أو في الجوائز التشجيعية على زيادة الإنتاج أو حتى مجرد استمرار وجود النقود، وهو الجذر الأخير لكل مجتمع تجاري ولكل انخلاع، كل ذلك ييسر تلك القفظة. وعندما تذكرنا الثورات الثقافية بأن التناقض في كل مكان، حتى في داخل ذواتنا ((هيرقليط))، على مستوى الشعب بأسره فإنها تكافح أول ما تكافح هذه النزعة البرجوازية الداخلية. وعندما يتكلم امرؤ عن الثورة الثقافية، فإن علينا ألا نفهم كلمة ثقافة بالمعنى الضيق. فالأمر يتناول سلوك الإنسان كله. وأن الطوباوية لتصبح، تجاه البؤساء الذين حط بؤسهم من

شأوهم، وتجاه الأغنياء اللانسانيين من حراء ثروتهم، تصبح وعياً وعملاً على إعادة توازن الإنسان.

وعلى هذا النحو يظهر نمط جديد جذرية من أنماط الاشتراكية. إنه يهاجم في جميع المستويات. وقد قضوا للمرة الأولى، على المجاعات مثلاً، وهذا ما لم تره الصين منذ آلاف السنين. وإن ضروب النجاح التي حققها الصينيون في الريف تضاد إخفاق السوفييات في المجال الزراعي. وإن السمة الأكثر خصباً، والأكثر أصالة في الثورة الثقافية ترجع أول ما ترجع، إلى زرعها في ثقافتها الخاصة اللاغرية، وهي إحدى أجمل ثقافات العالم. ونحن نجد فيها مبادئ الصيغ الأخلاقية التي جاء بها (لاو-تسو) جاثمة في جميع المحاولات والأبحاث. وقد كتب في (طاو-تو-كنغ): «هل تستطيع روحك الإحاطة بالوحدة دون أن تفارقها؟» وكتب أيضاً: «لنيس للقديم فكر خاص، إنه يتخذ من فكر الشعب فكره». ونحن نعثر على هذه الفكرة أيضاً في الزبية السلبية: لا تُقيم أبداً. وهذه هي بوجه الثقة ما يمجده الصينيون لتحرير الجماعة الصينية من الفردية ومن الدفاع عن المصالح الخاصة.

إننا نعود مرة أخرى إلى المشكلة الأساسية: العمل يخضع إما لمشروع شخصي مغرض أو للكفاح في سبيل ملكوت الله. وهذا الكلام ليس لغة الجماعة الصينية. ولكن من الممكن إنجاز كلام الله دون أن نطلق عليه هذا الاسم.

وقد لاحظ الأب الدومينيكي (كاردونل) عندما قفل راجعاً من الصين: «أشعر بانطباع أنني رأيت ما كان في وسع المسيحية أن تحققه لو أنها حملت تعاليم المسيح على حمل الجسد».

الحلف الثالث

إننا لا ندعي الإجابة عن جميع المشكلات التي طرحتها الهيمنة الغربية خلال خمسمائة عام. وقد أردنا الاختصار على إبراز مدى ما يستطيع أن يحققه بحث لا يستند إلى الهيمنة بل إلى النظر نظرة سمفونية إلى الثقافة، ولا سيما إلى انتشار الثقافات انتشاراً واسعاً شعبياً لا غريباً بتقدمه عناصر حاسمة في الإجابة عن هذه المشكلات ومن شأنها ألا تفسح المجال أمام إعداد خطة بقاء حسب، بل خطة حياة و«مشروع أمل» على السلم العالمي.

إن المشكلة هي مشكلة إحداث تغيير جذري في النموذج الغربي لعلاقتنا مع الطبيعة بفضل حكمة الصين وأفريقية الهند والإسلام؛ مشكلة إقامة توازن في مفهومنا ذي النزعة التقنية بالإفادة من تجربة حية، شعرية وصوفية، هي تجربة اتصالنا ومشاركتنا في طبيعة لا نملكها، بل نملكنا. وإن «حوار الحضارات» هذا ليؤلف مرحلة لازمة على الصعيد الاقتصادي، في التساؤل الانتقادي وفي التغيير الجذري لطراز تنميتنا وفي اكتشاف غايات أخرى «للتنمية»، وفي الوصول إلى تعريف آخر لمعنى التطور والنماء.

ونحن إذ نتطلع إلى نماذج أخرى عن علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة كل امرئ بالجماعة، نماذج تكف عن أن تبقى فردية المنزع، أو استبدادية، بل تصبح

جماعية، «جماعية» (تنزانية)، و«ساتيا غراها» (غاندي)، والجماعة الشعبية الصينية، فإنها إنما تساعدنا على تصور، وعلى إعداد، الانتقال على الصعيد السياسي من ديمقراطية تمثيلية إلى ديمقراطية المشاركة. وهذه النماذج تتيح لنا ألا نقيم بعد الآن علاقة ميكانيكية وتسلسلية واستنتاجية بين الغاية والوسائل، بل علاقة جدلية هي علاقة تفاعل وعكوس. وهي، أخيراً، تمنح السياسة بُعداً جديداً بالاستعاضة عن مفهوم أداتي وحيد البعد للسياسة بوصفها تقنية تغيير البنيات بمفهوم ينحصر فيه الإنسان بمملكته ويكون العمل الخارجي فيه تعبيراً عن إيمانه الداخلي.

إن «حوار الحضارات» الملمع إليه يكافح عزلة «انانا الصغيرة» المتبجحة ويبرز واقع «الانانا» الحقيقي الذي هو بالدرجة الأولى علاقة بالآخر، وعلاقة بالكل. وهو يعلمنا ألا نتصور المستقبل في شكل إيمان ساذج «بالتقدم»، ولا في صورة فيض من إنجاز مشاريعنا إنجازاً تقنياً، بل على هيئة طفو حياة جديدة جمة تامة بنسك (الأنانا)، و(اللاعمل)، و(اللامعرفة). إن «حوار الحضارات» هذا يساعدنا، بذلك، على أن نتفتح في الصعيد الثقافي، على آفاق لا نهاية لها في المنظور الذي توحى به في جميع المحالات أحدث تجليدات الثقافة الغربية.

وهو أيضاً وعي بأن العمل ليس وحده ينبوع جميع القيم، وأن وراءه يوجد العيد، واللعب، والرقص بوصفه رمز فعل الحياة. إن مجتمعاتنا الرجوازية مجتمعات «فاوستية». ومن المؤسف أن تكون ثوراتنا كذلك أيضاً. لنكن ثورات (ديونيزية)، أي تقبل أن يكون في وسع الإنسان أن يعرب عن نفسه خارج نطاق عمله ومتاريمه العقلية (الأبولونية)، فيعثر من جديد على مرح (ديونيزوس) بالحياة، هذا الإله الراقص الذي جاءنا من (الشرق).

لعلنا نستطيع أن نتعلم من جديد، على هذا النحو، حرية جديدة، حرية لا تتحقق إلا مع الآخرين في الحب، لا في مجرد المطالبة الفردية، حرية أساسها تفضيل القصيدة والابداع على مجرد المشروع التقني والمفهوم المجرد.

مَمَّ تحررنا؟ من البؤس، بلا ريب، ولكن أيضاً من الوفرة والتخمة وهذا الانحلاق
بالربيع المائل في خلق غير ذي نهاية لحاجات جديدة ولوسائل تلبيتها ناقصة على
الدوام.

لماذا تحررنا؟ لأجل نمو كل واحد منا بلا مرء نمواً شخصياً متسقاً ولكن علينا
ألا ننسى البتة أنه لا يمكن أن يوجد إنسان حر في مجتمع يرضى عن الرق في داخله أو
يفرضه على شعوب أخرى في أشكال مختلفة من التبعية.

مَمَّ تحررنا؟ بالقضاء بلا ريب على طائفة من ضروب القسر، ولكن ذلك لن يتحقق
بالنفي، بل بإبداع إمكانيات تنوعى أن تحقق لكل إنسان، وبكل إنسان، فرص حياة مادية
متوازنة، وإمكان التعبير والثقافة والمساهمة والنمو بالمعنى الكامل لهذه الكلمة.

إن التساؤل عن قيمة النموذج من النمو الأعمى الخالي من الغاية، نمو لا يخرج
معياره الوحيد عن زيادة كمية مطردة في الإنتاج وفي الاستهلاك؛ والمطالبة بسياسة
لن تبقى من طراز الوسائل وحسب، بل من نظام الغايات، سياسة تستهدف من حيث
المعيار والأساس تفكيراً في غايات المجتمع الشامل ومشاركة كل امرئ دونما
انغلاق السلطة في البحث عن هذه الغايات وتحقيقها؛ واكتشاف هذا البعد الجديد في
الإيمان بالسياسة والثقافة، وهذا الاختيار الحر المائل في مساهمة كل إنسان في عمل
الإبداع - إن هذا التساؤل عن الغايات وعن قيمة ومعنى حياتنا ومجتمعاتنا على نحو
يتيح إحداث تغيير في الناس وفي البنيات معاً - ذاكس ما يمثل بصورة تقليدية الدور
والوظيفة المناطين بالديانات.

هل تستطيع الكنائس في (الغرب) الاضطلاع بعبء هذا الدور وهذه الوظيفة في
الحال الراهن من اتجاهاتها وبنياتها؟

إن القول بأنها تحتاج، هي أيضاً، إلى أن تتحدد وتقوم بمزيد من الانفتاح على
العالم «بحوار الحضارات» يعدل التصدي للمشكلة القصوى لهذا الحوار، وهو نداء
يوجه، بتوجيهه إلى المسيحية، إلى آخر معقل في الاستثنائية الغربية.

فكيف عاش (الغرب) هذه العلاقة بين الإيمان والعالم وأولاً بين الإيمان والسياسة؟

إن وحدة السياسة والإيمان لم تتحل في (الغرب) إلا بإخضاع أحدهما للآخر في شكل حكومة دينية: ذلك أن السلطة قد اعتبرت «حقاً إلهياً» وكان الملك وحده كفوءاً لتحديد الغايات. وعلى هذا لم تكن السياسة سوى حملة وسائل القسر التي من شأنها فرض هذه الغايات المطلقة.

وأن النقد الذي جاء به (مكيافلي) في عصر النهضة لفصل السياسة عن الدين كان نقداً محرراً. ولكنه استخدام لصالح إرادة السيطرة الرأسمالية الناشئة وانتهى إلى فصل تام بين السياسة وبين التفكير في الغايات. وقد جرى كل شيء كما لو أن الغايات كانت معطاة بصورة ضمنية في إرادة السيطرة والربح وخلق الأسواق القومية وبما فحّرت به «الأمم» مسيحية العصر الوسيط.

وتتميز هذه المسيحية الوسيطة بأن الكنيسة أخذت منذ انتصارها السياسي في ظل الإمبراطور (قسطنطين) تزعم بأنها تمارس سيطرة ونفوذاً مطلقاً في العالم السياسي والأخلاقي.

وهذا الانتقال الذي حدث في القرن الميلادي الرابع من كنيسة يسوع المصلوب إلى كنيسة الله القادر على كل شيء، كان ينطوي بتنظيمه التسلسلي لموظفي المطلق على تعهر أعمق أصاب المذهب والتنظيم وسلوك المسيحيين الاجتماعي.

وبينما كان في وسع المسيحية، باعتبار جذورها ذاتها، أن تكون أوثق رباط يربط (بالشرق)، نجدها لا تلمس قوة سياسية إلا بانتماجها في ثقافة (الغرب) وبنياته.

بادئ ذي بدء: بتسرب عدوى الفلسفة الأغريقية إلى لاهوتها، ولا سيما عدوى ثنائية الجسد والروح الأفلاطونية، والعالم الحسي والعالم فوق الحسي، الأمر الذي جعل المسيحية خلال قرون طوال «أفلاطونية شعبية» تجعل معنى عالمنا

الحاضر وفقاً على إعدادنا لبلوغ العالم الآخر. وعلى هذا فإن في وسع المرء أن يصير على بلوائه، وقد كان هذا الصبر غير أسس لمذهب محافظة عقارية.

وقد قويت هذه النزعة بعدوى ثانية: عدوى تنظيم الكنيسة تبع بنيات تسلطية وتسلسلية مثل بنيات الإمبراطورية الرومانية التي كانت تقدم النموذج الحقوقي لتنظيم الكنيسة المنتصرة. وعلى هذا النحو بنيت كنيسة العصر الوسيط، وكان أهرام السلطات الروحية شبيهاً شبيهاً عظيماً بأهرام السلطات الزمنية في العالم الإقطاعي. وبلغ هذا الاتساق حداً طرح على القمة مشكلة معرفة هل ينبغي على الرئيس الأعلى أن يكون هو الباب أم الإمبراطور؟ وعندما أوجب ظهور الحاجات الاجتماعية الجديدة في القرن الثالث عشر العثور على حل، اقترح (توما الأكويني) طرئاً جديداً من تفاعل الروحي والزمني بأن هذا حلو المذهب العقلي الأرسطي طاليسي. أبقى على هرم السلطات، بل شد أزره واعترف بالاستقلال الذاتي النسبي لما هو زمي - وبالتالي للسياسة - ولكنه أضمر موضوعاً أن الترجيح الديني كان يحايث سلفاً الطبيعة ذاتها على نحو أن النعمة تنحز للطبيعة دون أن تهدمها.

وقد اعتُبر هذا التركيب الذي جاء به (توما الأكويني) على أنه حل عقري للتناقضات النوعية في عصره، اعتبر لسوء الحظ أمراً أساسياً، بله إلزامياً، (للكنيسة) حتى منتصف القرن العشرين.

وأخيراً، ولا سيما عند ظهور (الإصلاح) البروتستانتي،

ولكن أخيراً في الكنيسة الكاثوليكية ذاتها، أصيبت المسيحية بعدوى الفردية الذائعة في «عصر النهضة» الغربي، الأمر الذي أدى إلى اعتبار الإيمان المسيحي حافزاً روحياً لاتساع الرأسمالية. لقد كانت الأخلاق البروتستانتية تنزع إلى النظر إلى نجاح المشروع نظرتها إلى علامة عن رضى الله. وقد أبرز المؤرخون في الغالب هذه الصلة التي أسهمت في تسارع نمو الرأسمالية في البلدان التي تسود فيها البروتستانتية. ولا سيما في الولايات المتحدة. وتحتل هذه العدوى في البلاد اللاتينية، الكاثوليكية، على نحو آخر مائل في النزعة الرامية إلى خلط الشخص بالفرد، وهذا ما أدى إلى سلخ

البُعد السياسي عن الحب، وإرجاع الإيمان إلى مجرد تقوى شخصية دون التزام الشخص بالنضال الاجتماعي.

ونجم عن هذا التفاعل بين مختلف العوامل تقارب سياسة الكنيسة من سياسة الطبقات المسيطرة في (الغرب) بصورة متعاقبة: الاقطاع في الفترة الأولى، ثم الرأسمالية. وكما قال الأب (جيراردي): «هذا الإله الذي خلع الأقوياء عن عروشهم ومجد الضعفاء أمسى يدعم عرش الأقوياء ويسوغ صبر الضعفاء... وقد أصبح المسيح المقتول كفالة نظام وقانون أولئك الذين أدانوه»⁽¹⁾.

«المذهب الاجتماعي الكنسي»، وقد نال منه البلى العادل اليوم، ولا سيما منذ انقراض المجمع الفاتيكاني الثاني، كان يعتبر الملكية «حقاً طبيعياً»، ويدين الاشتراكية من حيث مبدؤها، ولا يدين الرأسمالية إلا من حيث غلوها، وكما لو أن غرضه تحقيق رأسمالية ذات سلوك إنساني. ولا تزال صور هذا المذهب المتأخرة تستمر اليوم بأسماء جديدة في النهوض بالوظيفة المحافظة ذاتها، وذلك بالإكثار من تحذير المسيحيين الذين يتجهون شطر الاشتراكية، وبالتضامن (ولا سيما في إيطاليا حيث مركز السلطة الكنسية الأعلى) مع سياسة الفئات الحاكمة، حتى ولو كانت أكثر الفئات فساداً.

ولكنني لا أتحدث هنا إلا عن موقف الكنائس المسيحية تجاه العالم اللاتيني.

لا ريب في أن زمن الحملات «الصلبية» ضد الإسلام قد انقضى، ولا ريب في أن دور «البعثات التبشيرية» آخذ بالتضاؤل شيئاً بعد شيء، وقد كان غرضها تلقين المستعمرين دهانة المستعمرين واقتلاعهم من جذور ثقافتهم الخاصة. ولكن عدوى الاستعمار خلقت هنا أيضاً عقابيل رهيبة.

لقد ظلت الكنيسة البرتغالية تبارك حتى منتصف القرن التاسع عشر أفواج العبيد في حفل ديني كان يطلق عليه بصورة مفارقة: عماد الحرية (1).

(1) يوليو جيراردي: مسيحيون من أجل الاشتراكية (دار سرف 1976).

وظلت تعلن حتى نهاية (سالازار) أن للبرتغال رسالة الدفاع عن المسيحية في (أنغولا) وفي (موزامبيق). وقد حدثني مبشر في (كمبيرون) وهو يائس فقال «إن بعثاتنا تقدم المسيحية على غو كما لو أن الله لم يظهر في صورة إنسان وإنما ظهر في صورة غربي». فكيف ندهش أمام تقدم الإسلام المنهل في أفريقية السوداء في عصر الاستقلال إغراباً عن رفض المستعبر؟

لقد كان في وسع كاردينال أميركي أن يؤكد إفناء حرب (فيتنام) لجنوده الفزاة المعتدين أنهم «جنود يسوع» دون أن تلومه الباباوية ولا تتنكر له. وفي أميركة اللاتينية، بالرغم من الجهود الجبارة التي نهض بها بعض الأساقفة والقسس، وبالرغم من الأمل الناشء في (مدلان)، فإن أسوأ الدكتاتوريات العسكرية والبوليسية في (البرازيل) وفي (بوليفيا) وفي (شيلي) كانت تقيد من صمت الكنيسة، وتقيد في الغالب من دعم طبقاتها التسلسلية، ويستطيع (البابا) أن يذهب إلى (بوغوتا)⁽¹⁾ دون أن يفجر الفضيحة التي أطلق عليها لاهوتي مسن لاهوتي التحرر اسم حال «الحفنة الموضوعة» في أميركة اللاتينية تلك حيث حرمت البنيات الاجتماعية والتبعية شبه الاستعمارية للولايات المتحدة ملايين الناس من إمكان أن يصبحوا بشراً «على صورة الله»، أي مبدعين.

وما تزال الطريق طويلة قبل أن يتم في (الكنيسة)، ويصبح من ضمن عاداتها الأخلاقية، هذا التفكير الأليم والماجد لذاك اليسوعي، واسمه (كي دولوري)، الذي أعلن، بعد أن سلخ زمناً طويلاً وهو يعيش تجربة (الهند) بصورة إنسانية ودينية، أعلن أنه تعلم «الانسلاخ» في مسيحته، عما يرجع إلى ثقافته الغربية، دون الانسلاخ عن الإنجيل.

(1) لا يتخلو من نفع أن نذكر أنه بعد تدخل (البابا) في (بوغوتا) أعلن أكثر من مائتي قسيس مس أمركة اللاتينية انفصالهم عن كنيسة رومة «القسطنطينية» ليظلوا أوفياء للإشارة الإهية في شعوبهم المضطهدة.

وإنه ليضيف في خاتمة كتابه المذهل^(١) قوله: «لقد جهدت لانتزع من نفسي كل رغبة في الهداية. فما دمت مسيحياً فإن عليّ أن أصبح مسيحياً حقاً. وقد اضطررتني أخني الهندي إلى الابتداء. أوليس جوهر المسيحية هو هذا المطلوب؟... ولا بد من وضع حد لهذه الإمبريالية الدينية التي سوتت إبادة جمعية فيزيائية وثقافية لطائفة كبرى من الشعوب. إن أخني الهندي غني بثلاثة آلاف سنة من البحث والإجابة، وأنا، إلى جانبه، أسير حاملاً ثلاثة آلاف سنة من البحث الغربي والإجابة الغربية. إنكم كلما أصبحتم أنفسكم وكثر اختلافكم غني ازدادت صداقتنا غنيً ومحبباً...».

وقد وجدت في هذه القراءة صدى ما كان يقول لي أحد رواد هذا الموقف الكاردينال (دوفال)، أسقف الجزائر: «ليست المشكلة تنصير الجزائريين. ولكن بقيت هناك مع قسسي فذلك لأننا قد نساعد بعض المسلمين على أن يصبحوا مسلمين على نحو أفضل».

لقد كتب (غاندي) من قبل: «إذا جاعني مسيحي وقال لي بأنه تممس عند قراءة (بغافاد-جيتا) وأنه يريد أن يعتنق الهندوسية أجبته: أن التوراة تستطيع أن تمهدك تماماً بما يمدك به (بغافاد-جيتا). ولكنك لم تحاول أن تكتشف ذلك حقاً. قم بهذا الجهد وكن مسيحياً حقاً».

وذاكم هو روح «حوار الحضارات» الحقيقي الذي أسعى إلى المضى به قدماً في كتابي وفي مشروعي.

إنه سيكون إناء إنسانياً عميقاً لكل واحد منا، لأنه يطلب من كل واحد اهتمام عميقاً داخل ثقافته الخاصة.

وعلى هذا النحو يبدأ «الحلف الثالث».

لقد كان الحلف الأول ميثاق (يهوه) مع الشعب اليهودي.

(١) كي دولوري: تعدد الولادة في الهند (دار ستوك 1976).

والحلف الثاني بدأ عندما أظهر (يسوع) أنه يجب إذا أردنا الذهاب إلى الله ؟
ننقل عن دعوى الانتماء إلى الشعب المختار. ولكن (الكنيسة) ولدت من ذلك.
وعندما تسنمت السلطة، كما يقول أيضاً الأب (جورادي)، بدأت تشبه شيئاً غريباً
الديانة التي حاربها (المسيح)، والتي صلبته... وقد اعتمدت من أجل فرض الإيمان
بالمصلوب على حقيقة السلطة بأكثر جدّاً من اعتمادها على سلطة الحقيقة⁽¹⁾. وقد
رجعوا، حتى بالرغم من أفضل النوايا التبشيرية الممكنة، وعن طريق الانتصاف، إلى
الزعم بأنهم يؤلفون مرة أخرى الشعب المختار. والشعب المختار هذه انمرة كان
هو (الغرب) وهو المؤمن الوحيد على الحضور الإلهي، ويريد أن يكون «كاثوليكياً».
كلياً، دون أن يقدر على تحقيق ذلك أبداً.

وقد أُرُفَت ساعة الحلف الثالث. الحلف الذي سيستأنف في مرحلة جديدة.
مسعى (يسوع) في تجاوز تخوم «شعب مختار» لينهب إلى الجميع، ولا ينهب من أجل
«هديهم» إلى عقيدة، بل من أجل إيقافهم على حياة أفضل.

ولا ريب في أن هذه الرسالة النبوية التي جاء بها (يسوع المسيح) قد مضى بها
حلتها طوال تاريخ المسيحية حتى بلغوا درجة الاستشهاد بالرغم من ضروب القمع
واسدود الأمل التي قامت بها (الكنيسة) الرسمية المتمسكة بسيطرة المنزع
القسطنطيني سيطرة ثابتة. وقد كانت الشهادات غزيرة في أوقات التحولات التاريخية
الكبرى بوجه خاص، عندما كانت (الكنيسة) التقليدية تجتهد نفسها وجهاً لوجه أمام
مشكلات اجتماعية جديدة: «الانتقال إلى البرابرة» في زمن (جوستيان) في القرن
الثاني؛ إرادة الخروج من الأديرة لملاقات البوس في المدن فعل القديس (فرنسوا
الأسيزي)؛ وفي القرن الثالث عشر تأكيد الأمل فيما وراء المؤسسات كما فعل
(جواشيم دي فلور)؛ وكفاح علي لمظالم الكنيسة فعل (جان هوس) في القرن
الخامس عشر، ومقاومة لنظام العالم فعل (توماس مونزر) في القرن السادس عشر؛ ثم

(1) المصدر السابق.

رواد المطلق العظيم من المتصوفة من أمثال (المعلم ايكارت) إلى (يعقوب دي بويم) ومن (انجيل دي فولينو) إلى القديسة (تريزا دافيللا)، ومن القديس (جان دو لاسكرو) إلى (كيركجارد)، وفي وقت أقرب إلى وقتنا، إذا اقتصرنا على ذكر المذبحين، (ديتريش بونوفر) و(كاميلو نوريس) و(هرومادكا) و(مارتن لوثر كينغ). إن جميع أولئك الذين عرفوا كيف يموتون ويموتون حياة المصلوب ويكونون بذلك شهداء (البعث) الأحياء، إنهم يمثلون الشكل الأول التمهيدي لقيام «الحلف الثالث».



ينتج مما سبق أن هذا «الحلف الثالث»، هذا الحضور الجديد لـ(يسوع) في العالم، لا يمكن تعريفه تعريفاً سلبياً «بما يبقى» بعد أن تتناول (الكنيسة) السيطرة تعاليمها وحدودها بانتقاد جذري. إنه يعرف بما تبذره تجربة هذا الإيمان، حين تجدد ذاتها مرة أخرى على اعتقادها الأول.

وليس من باب الصدفة أن نجد مشكلة حضور المسيحية، بوصفها حميرة، في ضروب الكفاح الجماهيري التحرري، وقد طرحت للمرة الأولى تمثل هذه القوة، على الصعيد النظري، وعلى الصعيد العملي. في قارة متخلفة لأنها مستعمرة، وقد طرحتها «لاهوتيات التحرر» الناشئة في (بيرو) وفي (البرازيل)، وفي أولى جمعيات «المسيحيين من أجل الاشتراكية» في (ستياغو) من (تشيلي). ومرة أخرى، يشق العالم الثالث الطريق أمام تجديد حاسم. إن الانقلاب الجذري يقوم على الكف عن الانطلاق من النصوص المقروءة من خلال عقائدية معينة «لاستنتاج» سياسة مستفقا من الكتاب المقدس» كما فعل (بوسويه) أو لاستنتاج «مذهب اجتماعي» كما فعل (ليون الثالث عشر) أو (بيوس الحادي عشر) وهي استنتاجات تطابق دوماً، وكما لو أن الأمر من باب الاتفاق، ما تحتاج إليه ظروف السلطات الراهنة. أما الانقلاب الجذري فإنه، على العكس، يجري بالانطلاق من عمل الجماهير الشعبية فعلاً، والسعي إلى فك ألغازها في ضوء (الكلام المنزل) وحياة (المسيح) وموته وبعثه. وبفضل هذا «البعث

الأكبر» يمارس مسيحيون ولاهوتيون - على هذا المنوال - تجربة أن الإيمان يمكن أن يعاش في الحركة بأعمق من أن يعاش في النظام.

لن يبق الأمل الأعزوي نداء الإنسان اليائس في الأرض، بل حميرة مشروع يتوخى خلق سموات جديدة، وأرض جديدة.

وإن الإنطلاق في الواقع وفي كل بقعة من بقاع العالم، من آمال الشعوب وضروب صراعاتها النوعية هو الذي يشق الطريق إلى «الحلف الثالث»، ولن يشقه الآن شعب مختار، ولا (غرب) مؤمن وحده على الرؤية «الكاثوليكية» لله، بل إنه يُشق بالعالم، بالعالم الذي يحمل فيه كل إنسان شفرة من الله.

إن الأمر في هذه الرؤية الثورية للإيمان لا يتناول إضفاء القداسة على الثورة أو على أحد هذه الأحزاب أو إحدى هذه الدول التي تنتمي إليها، مثلما أضفيت القداسة في الماضي، في كثير من الأحيان، على مذاهب محافظة وعلى الثورات - المضادة في «الحلف المقدس». إن الأمر لا يعني أن نصنع «منزعاً قسطنطينياً مقلوباً»، وسيكون ذلك، لو حدث، نوعاً من أنواع الملهية القسطنطينية.

ولذا فإن «الحلف الثالث» يقضي المصالحات والمهادنات التي تنتقل من جهاز إلى جهاز، كما لو أن الجمهور، في هذا الجانب أو ذاك، كان موضوع جر وليس مؤلفاً من أشخاص فاعلين لهم تاريخهم الخاص و«هديهم» الخاص.

ثم إن الأمر لا يعني، كذلك، إقامة علاقة محضوع ميكانيكية مرة أخرى بين الإيمان والسياسة، بل علاقة جدلية هي علاقة إعصاب متبادل. ومثل هذه العلاقة الجدلية في الإعصاب المتبادل تنفي من حيث مبدؤها ذاته كل نزعة إرجاعية: سواء في ذلك إرجاع الإيمان إلى الكفاح الثوري، أو إرجاع التحرر إلى التحرر «الروحي».

إن «الحلف الثالث»، وهو يحترم الاستقلال الذاتي ونوعية مجال الإيمان ومجال السياسة، يشكل وعياً بتمايزهما اللاعكوس، وبضرورة تفاعلها.

وهنا أيضاً لا تقضي الحاجة هدي كل إنسان إلى غوره، بل هديه الداعلي في صميم نضاله.

وعلى هذا النحو وحده يمكن طرح المشكلة الآتية بتتيحة تساؤل متبادل؛ أية مسيحية؟ أية اشتراكية؟

إن التعارض القطبي بين المسيحية والماركسية قد قاد (الكنيسة) إلى الاصطدام بالسلطة. وأفقر الحركة الثورية إذ سلمها لانحرافات المذاهب العلمية والاقتصادية والوثوقية والحزبية.

وعلى العكس تماماً فإن العلاقة الجدلية الخاصة «بالخلف الثالث تتيح منح سياسة الحركة الثورية بُعداً جديداً». ذلك أن الحركة الثورية إن كانت تنفي إمكان التعالي، أي ظهور ما هو جديد جنرياً، فما هو السجال الذي يمكن الشعور عليه من أحل نضالها المبدع؟ ولئن كان المستقبل مرسوماً سلفاً، في صورة رسم منقطع، بامتتاجه من الحاضر، فما هو مصير المبادهة الإنسانية وانخراط الإنسان الشخصي في بناء مستقبل قد يكون مجرد استيفاء ميكانيكي، بله جليلي، بدءاً من تناقضات الحاضر؟

ومن الناحية المقابلة، ماذا سيصبح الإيمان، وماذا سيصبح الحب إذا لم يكن لهما هذا البعد السياسي الذي يعطيهما دلالتهم التامة بوصفهما جبهة تحويل العالم، ورافعة هذا التحويل، وأن يدعا لكل إنسان، وبكل إنسان، شروطاً اقتصادية، واجتماعية وسياسية وثقافية ستتيح له أن يغلو إنساناً تاماً، إنساناً «على صورة الله»، إنساناً مبدعاً؟

أضف إلى ذلك أن مثل هذه العلاقة بين الحركة الثورية وبين إيمان المسيحيين توجب التعلي عن النزعة الإصلاحية. ذلك أن الأمر، كما لاحظ الأب (جيراردي)، إذا اقتصر على أن تحمل الأحزاب التي تدعي الاشتراكية محل الفئات الحاكمة في السلطة وفي البرلمان وفي الحكومة، كان يكفي أن ندعو الجماهير المسيحية لتوسيع القاعدة الانتخابية توسيعاً كمياً. أما إذا كان الأمر بخلاف ذلك، ولم يقتصر العمل الثوري على فهرست المطالب وعلى برنامج تأميمات وحتى على تغيير البنيات الاقتصادية والسياسية

دون أن تأتي على الإنابة للسلطة وعلى الانخلاع، وإذا تصورنا الثورة، على العكس، بمعناها التام: إذ ذاك يجري بآن واحد، تغيير جذري في البنيات الاقتصادية والسياسية اقتراح للجماهير ممارسة السلطة، وتحدث ثورة ثقافية تتطلع إلى تغيير مشروع حضارتنا ذاته مع تغيير النموذج النمو فيها، وعندئذ تكون الدعوة الموجهة إلى المسيحيين بمثابة التوقع من مشاركتهم مشاركة تامة في الحركة زيادة غنى ملهية كيفية.

وإن ما تقدم يستلزم «هدى» الأحزاب، وهدى الكنائس، معاً. وقد ألقينا فيما سبق⁽¹⁾ إلى أن الواقع الأساسي في نظير الفئات السائدة التي تمسك بزمam التملك والسلطة والمعرفة هو واقع الحاضر، واقع امتيازاتهم وسيطرتهم. ومنها تولد «العقائدات»، أي تبريرات النظام القائم.

والأمر، على العكس، بالنسبة إلى «القاعدة»، أي بالنسبة إلى الذين ليس في حوزتهم التملك ولا السلطة، وغالباً أيضاً، ولا المعرفة، فإن الحياة تظل بالنسبة إليهم شيئاً ينفى عليهم أن يتصلوا لغزوه، وهو يقع في المستقبل، ويمثل في الأمل.

عقائدية في القمة. مذهب نبوة في القاعدة.

وليس من باب الصدفة أن المسيح لم يتجسد بين الأمراء والمتربيين في مناصب الحكم، ولا بين المتخمين بالثروة، ولا حتى بين سادة المعرفة، سادة الحكمة المزهوة، حكمة الأغريق والرومان. لقد تجسد في القاعدة، وهي المحل الممتاز لإعلان بشرى «الكلام» النبوية.

إن الكنائس والأحزاب تبقى محافظة بصورة أساسية ما دامت تحسب أنها مستودع معرفة مطلقة وأنها مزودة بسلطة منح معرفتها للجماهير، «من خارج»، و«من أعلى». وهذا هو تعريف النزعة المحافظة بالذات. إن الأمر ليس في أن ننكر دور المؤسسات والكنائس والأحزاب، بل في أن نرتاب بتصورها سلطنتها ودورها القيادي. إن المشكلة ليست مشكلة مقابلة

(1) انظر: روجيه غارودي: «كلام رجل» (ص 190-192) وفي مجلة (كونسليوم) (مجلة لاهوت دولية): «القاعدة في المسيحية وفي الماركسية» (ص 65-75 العدد 104، 1975).

التنظيمات الضرورية بعفوية عمياء، بل أن نجعل هذه التنظيمات تعبيراً عن مبادهاات القاعدة التي لا يمكن استبدالها بسواها، وتتخذها أداة للتنسيق وحافزاً. وإذ ذاك ينهض (التنزيل) و(الكلام) وتنهض الطريقة العلمية والتقنية بدورهما الحقيقي الذي لا يمثل في الإخضاع والتوجيه بل في السؤال والإيضاح.

إنني لم أعالج هنا إلا المثل الغربي لعلاقات الماركسيين بالمسيحيين كيما أعرف العلاقات الأوسع بين كفاح التحرر الثوري والإيمان. ولكن ما يميز «الحلف الثالث» بوجه الدقة هو أنه لا يرى في ذلك سوى حالة خاصة من مشكلة أعم. لقد قضيت إثني عشرة سنة من حياتي وأنا أعمل بوصفي قائداً شيوعياً على حفز «المحاورات المسيحية - الماركسية» في (فرنسة) وفي (أوروبا) ثم لفت الإنتباه سنة (1968) في «مجلس الكنائس المسكوني» في (جنيف) إلى أن هذا الحوار يظل «إقليمياً» لأنه لم يكن يدور إلا بين أعضاء منطقة ثقافية واحدة: منطقة (الغرب)، وأن من الواجب، إستناداً إلى ذلك، عدم اعتباره سوى قسم من «حوار الحضارات» أوسع يمكن أن يجري فيه إخصاب متبادل، بحوار يعرف فيه كل طرف كيف يفتح على حقيقة الآخر دون أن ينحل إليها، إخصاب متبادل بين حكمة، وكذلك ثورات، آسية والإسلام وأفريقية وأمركة اللاتينية وبين ما يمثلها في (الغرب).

إن «الحلف الثالث» هو الوعي الذي ما يزال في حال المنعاض، على السلم العالمي، بأن علاقة جديدة بين الإيمان والتاريخ، بين الإيمان والعمل، بين الإيمان والعالم. إنه وعي بأن كل إنسان قد لقي «لقاح الإلهي» في ما وراء جميع تحوم الطبقة والعرق والثقافة وأنه، بهذا الاعتبار، مسؤول مسؤولية تامة عن مصيره الخاص. وإن إيمانه سيكون إيماناً خادعاً إذا لم يكن باعث عمله اليومي أنه سيكون أفينناً إذا اعتبر أن الثقة بالإنسان، وبكل إنسان، أمر يتهدد الإيمان بالله.

إن «الحلف الثالث» هو الإيمان الذي يعثر من حديد على جذوره في صميم الشعوب، والشعوب تمتح من إيمانها القوة والأمل بتغيير العالم والحياة.

فهرست

5 مقدمة المؤلف للطبعة العربية
9 المدخل. - شهادة تجربة عالمية
17 الفصل الأول. - بلد الفسق وأساطيره: «عقدة ماراثون»
18 I - التقليد الإغريقي
29 II - التقليد الروماني
31 III - التقليد المسيحي
33 الفصل الثاني. - الغرب غرض
81 الفصل الثالث. - القرص المفقودة
109 الفصل الرابع. - الأبعاد المطلوبة مجدداً
120 I - عروق التنين
129 II - جعل اللامرئي مرئياً
138 III - كل الفنون تؤدي إلى المسجد، والمسجد إلى الصلاة
229	

155 الفصل الخامس. - المشروع الكوني
155 I - اللقاءات القديمة
169 II - الجماعة الأفريقية
179 III - ميثاق الجزائر
182 IV - «ساتيا غراها» غاندي
196 V - الرتبة في نظر باولو فريري ولاهوتيق التحرر
208 VI - الثورة الثقافية الصينية
215 خاتمة. - الحلف الثالث

عوائد للنشر والطباعة 1019/1999

ROGER GARAUDY

**POUR UN
DIALOGUE DES CIVILISATIONS**

Traduction arabe
de
Dr. ADEL AWA

EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth - Liban

حوار الحضارات



هذا هو التحدي الذي أثاره روجيه غارودي. إن أحداً لم يكتب من قبل مثل هذا الاتهام الأعظم في قسوته ضد جرائم الانسان الابيض بغية إعداد نظام عالمي جديد بدءاً من حوار مع حضارات آسية والاسلام وإفريقية وأمريكا اللاتينية.

إنه يستعرض تاريخ الغرب ومستقبله انطلاقاً من وجهة نظر لم تبق مرتكزة في أوروبا. وهو يوضح الوهم القائل بأن الغرب.. وهو لا يعدو أن يكون شبه قارة ضئيلة تابعة لآسيا وهو وسيط متواضع في خضم الحضارات العريقة منذ آلاف السنين - وحده مبدع القيم الانسانية.

فرص مفقودة في التاريخ: إبادة جماعية لهنود أمريكا، نخاسة الزنوج التي أفتت مائة مليون من الأفريقيين، الهاوية الانسانية بين الشمال والجنوب، جهل الثقافات والحضارات اللاغربية.

إن حوار الحضارات هذا، وقد جاء به روجيه غارودي، يتمم بحثه عن دروب جديدة يراد شقها أمام الانسان، والسياسة، أي أمام التاريخ الذي لا يزال في حيز المخاض. وهو بحث قد تجلى خلال هذه السنوات الأخيرة في كتبه ولا سيما في «كلام رجل» و«مشروع أمل».

Bibliotheca Alexandrina



0351272

عويادات